MARISA TORTORELLI GHIDINI

FIGLI DELLA TERRA E DEL CIELO STELLATO

M. D'AURIA EDITORE



SPECULUM

CONTRIBUTI DI FILOLOGIA CLASSICA

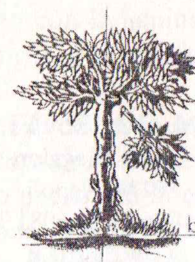
collana diretta da

ANTONIO GARZYA

MARISA TORTORELLI GHIDINI

FIGLI DELLA TERRA E DEL CIELO STELLATO

Testi orfici con traduzione e commento



M. D'AURIA EDITORE IN NAPOLI

Volume pubblicato con i contributi
del Dipartimento di Discipline Storiche Ettore Lepore
dell'Università degli Studi di Napoli Federico II
e del Centro Interdipartimentale per gli Studi sulla Magna Grecia

ISBN
978-88-7092-269-1

Calata Trinità Maggiore 52-53
80134 Napoli
tel 081.5518963 - fax 081.19577695
www.dauria.it
info@dauria.it

PREMESSA

Dai miei primi contributi sull'orfismo, conservo la convinzione della qualificazione orfica di questi documenti, rafforzata ora grazie alle recenti scoperte di nuove lamine auree e al diffondersi, in questi ultimi anni, di studi ed edizioni del papiro di Derveni.

Il presente volume comprende testimonianze dirette della religione orfica, distinte secondo la tipologia del materiale (lamine d'oro, tavolette d'osso, papiri), disposte in ordine cronologico, nel caso di più documenti appartenenti alla stessa classe. I testi originali sono citati dalle edizioni più aggiornate di autorevoli studiosi, corredati di un *apparatus*, limitato alle principali letture discusse nel commento o a congetture mie e di altri, non recepite nelle edizioni seguìte.

Nella silloge delle lamine d'oro, i cui testi sono citati dall'edizione di G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche* (2001), la scelta della disposizione cronologica, al posto della classificazione secondo il formulario, generalmente proposta dagli altri studiosi, ha messo in evidenza una singolare correlazione tra topografia e cronologia e una non casuale specularità tra testi con formulari diversi, *mnemosynii* e *persephonei*, sia in Magna Grecia che in Tessaglia. L'omogeneità nella diversità e la particolarità dell'uso funerario di seppellire l'iniziato con la lamina aurea, sembrano confermare che le lamine d'oro appartengono, in ogni caso, a devoti legati da una comune esperienza misterica.

Per il papiro di Derveni di cui, solo recentemente, è stata pubblicata l'attesa edizione ufficiale a cura di K. Tsantsánoglou, G. M. Parássoglou e Th. Kouremenos, ho seguito per lo più il testo greco dell'edizione provvisoria di R. Janko, pubblicato in *ZPE* 141 (2002), opportunamente corredato di un apparato critico che dà conto di quasi tutte le congetture relative ai passi lacunosi del papiro.

Nel commento ai testi orfici presi in esame, siano essi incisi su lamine, tavolette o papiri, mi sono generalmente limitata ai problemi più complessi suscitati dai documenti, e alle principali questioni emergenti dall'esperienza religiosa che in essi si riflette. Nel caso di Derveni, ho cercato di indagare soprattutto sugli dèi presenti nel papiro e sul messaggio escatologico rivolto all'iniziato.

Le riproduzioni fotografiche, eseguite o fatte cortesemente eseguire da colleghi e amici nei vari Musei, in cui gli originali sono conservati, sono predisposte su di un cd-rom allegato al volume. Per le fotografie originali di alcune lamine molto devo alla cortese sollecitudine di Michaíl Sakellaríou, Aimilios D. Mavrudís, Georgios Tzartzas, Yanis Tzifopoulos. Per la riproduzione fotografica del papiro di Gurôb sono grata alla collega Gabriella Messeri e all'Accademia toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria» che ha concesso di riprodurre la copia in suo possesso. L'originale è conservato al Trinity College di Dublino.

Rivolgo, infine, il mio sincero ringraziamento al prof. Antonio Garzya per aver accolto questo volume nella collana da lui diretta, e rinnovo l'espressione della mia gratitudine all'amica Giuliana Leone, che con i suoi preziosi consigli ha contribuito all'edizione del papiro di Derveni.

Marisa Tortorelli Ghidini

a Giovanni Pugliese Carratelli

SIGLE

AION	*Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.*
Αρχ. Δελτίον	*Αρχαιολογικὸν Δελτίον.*
ASNPisa	*Atti della Scuola Normale Superiore di Pisa.*
BCH	*Bulletin de Correspondance Hellénique.*
BICS	*Bulletin of the Institut of Classical Studies of the University of London.*
ClAnt	*Classical Antiquity.*
CPF	*Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria» di Firenze.
CPh	*Classical Philology.*
CQ	*Classical Quarterly.*
CErc	*Cronache Ercolanesi.*
DELG	P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968.
DK	H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1974.
EPh	*Études Philosophiques.*
FGrHist	F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden 1950- ss.
GRBS	*Greek and Roman Byzantine Studies.*
IG	*Inscriptiones Graecae.*
JHS	*Journal of Hellenic Studies.*
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1981-ss.
NSc	*Notizie di scavi.*
OF	O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini 1922, rist. Dublin-Zürich 1972[3].
OH	*Orphei Hymni*, ed. G. Quandt, Berolini 1972.
PCG	*Poetae Comici Graeci*, edd. R. KASSEL, C. AUSTIN, Berolini et Novi Eboraci 1984-1995.
PdP	*La Parola del Passato.*

PEG	*Poetae Epici Graeci,* ed. A. BERNABÉ, pars II, fasc.1 e 2, Monachii et Lipsiae 2004, 2005.
PGM	*Papyri Graecae Magicae*, hrs. v. K. PREISENDANZ et alii, Stuttgart 1973-1974².
PMG	*Poetae Melici Graeci*, ed. D. L. PAGE, Oxford 1962.
QUCC	*Quaderni Urbinati di Cultura Classica.*
RB	*Revue Biblique.*
RE	*Paulys Realencyclopädie der classichen Altertumswissenschaft*, hrs. v. G. WISSOWA, W. KROLL, K. MITTELHAUS und K. ZIEGLER, Stuttgart-München, 1893 ss.
REA	*Revue des Études Anciennes.*
REG	*Revue des Études Grecques.*
RFIC	*Rivista di Filologia e di Istruzione classica.*
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions.*
RhM	*Rheinisches Museum.*
SDP	*Studies on the Derveni Papyrus*, ed. by A. LAKS, G. MOST, Oxford 1997.
SEG	*Supplementum Epigraphicum Graecum.*
SMSR	*Studi e materiali di storia delle religioni.*
Symb. Osl.	*Symbolæ Osloenses.*
TrGF	*Tragicorum Graecorum Fragmenta,* III, ed. S. RADT, Göttingen 1985.
VDI	*Vestnik Drevnej Istorii.*
WSt	*Wiener Studien.*
ZPE	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.*

INTRODUZIONE

Da Orfeo agli orfici

1

A differenza degli altri culti greci, la religione orfica deve il suo nome a un *theologos* di nome Orfeo[1], nativo della Tracia[2], regione celebrata già nell'*epos* come patria di asceti e sciamani[3]. I seguaci di questo movimento religioso dal forte carattere dionisiaco, distinto sia dai ritualismi menadici che dai misteri bacchici divenuti popolari nel mondo ellenistico e romano, assunsero come loro guida spirituale l'eroe tracio e gli attribuirono le dottrine in cui essi credevano e gli insegnamenti ch'essi praticavano[4].

[1] Sul nesso tra poesia e teologia, cfr. PLAT., *resp.* 2, 364 c-e; ARIST., *metaph.* 1, 983 b; 2, 1000 a; 13, 1091 a. Per la raccolta di testimonianze letterarie su Orfeo, è ancora fondamentale l'edizione di O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini 1922, pp. 1-79; una nuova edizione di *Orphica* è stata da poco pubblicata nella Bibliotheca Teubneriana in *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta* (a cura di A. BERNABÉ), pars II, fasc. 1, Monachii et Lipsiae 2004; pars II, fasc. 2, Monachii et Lipsiae 2005. Un'anticipazione di tale edizione è pubblicata nel volume *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 43-80.

[2] Sull'origine tracia di Orfeo, cfr. K. ZIEGLER, *s. v.* «Orpheus», in *RE* XVIII 2 (1939), cll. 1322-1417; D. SABBATUCCI, «Orfeo secondo Pausania», in *Orphisme et Orphée*, pp. 7-11; M. DI MARCO, «Thracius Orpheus», in *Dall'Indo a Thule: i Greci, i Romani, gli altri*, a cura di A. ALONI e LIA DE FINIS, Trento 1996, pp. 39-71.

[3] Il problema di Orfeo «sciamano», posto da K. MEULI, *Gesammelte Schriften*, a cura di TH. GELZER, II, Basel-Stuttgart 1975, pp. 817-879, fu ripreso da E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. Firenze 1969², pp. 186-209; W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass. 1972, pp. 162-165; M. L. WEST, *I poemi orfici*, tr. it. Napoli 1993, pp. 16-18.

[4] Per le più antiche menzioni dell'*orphikos bios*, cfr. ARIST., *ran.* 1032; EUR., *Hipp.* 952-954; PLAT., *leg.* 6, 782c.

Generalmente, le fonti più antiche presentano Orfeo come figlio di Eagro[5], un fiume della Tracia, e di una Musa[6]; altre invece, introducendolo negli orizzonti culturali della Grecia, ne fanno il figlio di Apollo e di una Musa[7]. In tutta la tradizione poetica dell'antichità, Orfeo è un incantatore con i tratti caratteristici dei vati arcaici[8] che, con la magia del suo canto, rende docili le fiere, ammalia i pesci, muove le pietre[9] e commuove persino Persefone, la sovrana degli inferi, quando, sceso all'Ade, chiede di riportare indietro la sposa[10].

Come altri famosi eroi della tradizione greca, Orfeo è annoverato tra gli Argonauti: un *Orphas* citaredo, raffigurato in piedi sulla prua della nave Argo nel celebre fregio del tesoro dei Sicioni a Delfi, datato all'inizio del VI secolo a. C., è la testimonianza iconografica più antica della partecipazione dell'eroe alla spedizione argonautica[11]. A tale impresa allude probabilmente

[5] *OF* t 23, t 77.

[6] *OF* t 24-26.

[7] *OF* t 22.

[8] Su Orfeo e la fortuna del mito in Occidente, cfr. CH. SEGAL, *Orfeo. Il mito del poeta*, tr. it. Torino 1995; C. RIEDWEG, «Orfeo», in *I Greci*, a cura di S. SETTIS, II 1, Torino 1996, pp. 1251-1280; *Orfeo. Variazioni sul mito*, a cura di MARIA GRAZIA CIANI e A. RODIGHIERO, Venezia 2004, e alcuni articoli in *Orfeo e le sue metamorfosi. Mito, arte, poesia*, a cura di G. GUIDORIZZI e MARXIANO MELOTTI, Roma 2005.

[9] Cfr. BACCH., fr. *29 Maehler; PIND., *Pyth.* 4, 176-77; SIMON., *PMG* 567; AESCH., *Agam.* 1629-1630; EUR., *Alc.* 962-972; *Bacch.* 560; *Cycl.* 646-648; *Iphig. Aul.* 1211-1214; *Med.* 543.

[10] L'episodio è accennato in EUR., *Alc.* 357-362 e PLAT., *symp.* 179 d, dove però l'impresa non ha successo. Sull'interpretazione platonica del mito, cfr. D. SANSONE, «Orpheus and Eurydice in the Fifth Century», *Classica et Medievalia*, 36 (1985), pp. 53-64. La catabasi di Orfeo è trattata ampiamente solo in fonti tarde, soprattutto latine: cfr. A. PENNACINI, «La narrazione patetica di Virgilio: Orfeo nell'Ade», *Orfeo e l'Orfismo*, pp. 211-218; C. SANTINI, «Orfeo come personaggio delle *Metamorfosi* e la sua storia raccontata in Ovidio», *Orfeo e l'Orfismo*, pp. 219- 233. Ciò nonostante, la raffigurazione di Euridice tra Orfeo ed Hermes, su un celebre rilievo attico, di cui una copia romana del I secolo d. C. è conservata nel Museo Nazionale di Napoli, sembra attestare che il motivo era già diffuso nel V secolo a. C. Una rappresentazione di Orfeo che volge le spalle alla sposa compare anche su un un cratere apulo del IV secolo a. C., cfr. MARIA-XENI GAREZON, *s. v.* «Orpheus», in *LIMC* VII, Zürich/München 1994, pp. 81-105, tavv. 51-57.

[11] *OF* t 1.

anche Ibico[12], la prima attestazione letteraria di Orfeo, e vi fanno sicuro riferimento nel V secolo a. C. Pindaro[13], Simonide[14], Euripide[15].

La figura classica di un Orfeo cantore e viaggiatore la ritroviamo anche nel lungo racconto epico che Apollonio Rodio dedica alla leggenda degli Argonauti, in cui la melodia travolgente del canto di Orfeo finisce per prevalere persino sulla «voce di giglio» delle Sirene[16].

Ma Orfeo non è solo il cantore dalla voce melodiosa e il musico ammaliatore, è anche fondatore di *teletai*[17] e messaggero di un'ascesi vegetariana[18] già nel V secolo a. C., e figura nell'Ade accanto a Minosse e Radamanto, Museo, Omero ed Esiodo nella *Nekyia* di Polignoto, descritta da Pausania[19]. L'associazione di poteri melodici e pratiche rituali figura anche nella breve biografia di Orfeo riportata da Diodoro Siculo che esalta le eccezionali capacità dell'eroe nel canto e nella poesia in occasione della partecipazione alla spedizione argonautica e della discesa all'Ade per incantare Persefone e riportare in vita la sposa[20], ma insiste anche sul ruolo culturale dell'eroe che, per primo, introdusse tra i Greci riti di iniziazione e misteri[21].

[12] IBYC., *PMG* 306. Cfr. F. MOSINO, «Ibico orfico», *PdP*, 39 (1979), pp. 116-118.

[13] PIND., *Pyth.* 4, 176.

[14] SIMON., *PMG* 567.

[15] EUR., *Hyps.* fr. 1, 3, 8-14 Bond; fr. 64, 2, 93-102 Bond.

[16] APOLL. RHOD., 4, 891-911.

[17] EUR., *Rhes.* 943-947; cfr. anche PLAT., *Prot.* 315 e. Sul *Reso* e l'orfismo, cfr. PH. BORGEAUD, «Rhésos et Arganthoné», in *Orphisme et Orphée*, pp. 51-59; CAROLINE PLICHON, «Le Rhésos et l'orphisme», *Kernos*, 14 (2001), pp. 11-21.

[18] ARISTOPH., *ran.* 1032-1033. Al di là delle intenzioni parodiche, la catabasi di Dioniso testimonia non solo la trasgressione dell'ordine sociale, ma anche l'abolizione della frontiera che separa i vivi dai morti, cfr. FRANÇOISE FRONTISI DUCROUX, «Dioniso e il suo culto», in *I Greci*, II 2, Torino 1997, pp. 275-307.

[19] PAUS., 10, 30. La presenza di Orfeo all'Ade è testimoniata già in PLAT., *apol.* 41 a-c; *resp.* 10, 620 a.Cfr. G. CHIARINI, «Tra mito e tradizione: immagini di Orfeo da Polignoto a Aby Warburg», in *Orfeo e le sue metamorfosi. Mito arte poesia*, a cura di G. GUIDORIZZI, M. MELOTTI, Torino 2005, pp. 152-167.

[20] DIOD. SIC., 4, 25, 1-4.

[21] DIOD. SIC., 5, 64, 3-4 (= EPHOR., *FGrHist* 70, 120).

2

La novità della versione «orfica» di Orfeo consiste soprattutto nel rapporto tra voce e scrittura[22] e nell'attribuire a Orfeo la paternità di opere scritte: carmi, inni, cosmogonie e teogonie. Nell'*Alcesti* di Euripide il coro ricorda le *sanides* di Tracia, che la voce di Orfeo riempì di scritti, considerate dall'uditorio ateniese rimedi contro la morte[23], e nell'*Ippolito* Teseo invita Ippolito a baccheggiare con Orfeo onorando i suoi «fumosi» scritti[24]. Erodoto riporta uno ἱρὸς λόγος orfico secondo il quale è vietato farsi seppellire con vesti di lana[25], e Platone menziona più volte qualche verso di Orfeo nelle sue opere (*Filebo*[26], *Cratilo*[27], *Leggi*[28]).

Il paradosso tra voce e scrittura[29] è evidente e immediato anche nell'iconografia. Su una *kylix* attica a figure rosse del V secolo a. C., conservata al Fitzwilliam Museum di Cambridge, è rappresentata la testa senza corpo di Orfeo, pura «voce narrante», rivolta a un efebo che, seduto su una pietra con stilo in mano, sembra deporre segni scritti su una tavoletta[30].

A questa tradizione orfica scritta sembrano far riferimento anche alcune tavolette d'osso, rinvenute a Olbia, colonia greca alla foce del Dniepr, datate al V secolo a. C., su cui sono graffite parole dall'evidente vocazione escatologica, scritte da 'Ορφικοί dionisiaci[31].

[22] Cfr. M. DETIENNE, *La scrittura di Orfeo*, trad. it. Roma-Bari 1990, p. 108; C. CALAME, «Pratiche orfiche della scrittura: itinerari iniziatici?», in *Orfeo e le sue metamorfosi*, cit., pp. 28-45.

[23] EUR., *Alc.* 967-968.

[24] EUR., *Hippol.* 952-954.

[25] HEROD., 2, 81.

[26] PLAT., *Phileb.* 66 c.

[27] PLAT., *Cratyl.* 402 b-c.

[28] PLAT., *leg.* 4, 715 e.

[29] M. DETIENNE, *La scrittura di Orfeo*, cit., pp. 106 ss.

[30] *LIMC*, «Orpheus», 70 (= Apollin 872).

[31] I graffiti olbiani furono pubblicati nel 1978 da ANNA S. RUSJAEVA, «Orfizm i kul't Dionisa v Ol'vii», *VDI*, 143 (1978), pp. 87-104 (riassunto tedesco di F. TINNEFELD, *ZPE*, 38, 1980, pp. 67-71). Cfr. anche M. L. WEST, «The Orphics of Olbia», *ZPE*, 45 (1982), pp. 17-29; L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève 1996, n. 94, pp. 154-155 s.

Ma la prima esplicita testimonianza di una «confusione di libri» attribuiti a Orfeo e Museo è il famoso passo della *Repubblica,* in cui Platone, stigmatizzando l'ipocrisia di una salvezza rituale, riduce a ciarlatani e indovini itineranti quegli orfici che non esitano a convincere «non solo singoli privati ma anche città che assoluzioni e purificazioni da atti ingiusti si ottengono grazie a sacrifici e incantesimi sia nella vita presente che nell'aldilà; e che questi riti, che essi chiamano iniziazioni, ci liberano dai mali di quaggiù, mentre cose terribili attendono coloro che non hanno compiuto codesti sacrifici»[32].

Dietro questi *agyrtai* e *manteis* itineranti di ispirazione orfica[33], citati da Platone, risuona l'eco di una tradizione di personaggi più o meno leggendari, purificatori di città e guaritori, come Empedocle ed Epimenide[34], e s'intravede la folla di «nottambuli, *magoi*, baccanti, menadi, iniziati» di cui parla con disprezzo Eraclito[35] vaticinando il fuoco dopo la morte, o di «*magoi*, purificatori, ciarlatani e impostori» contro i quali polemizza l'ippocratico autore del *de morbo sacro*[36].

Ma la critica platonica contro le banalizzazioni della religiosità orfica emerge anche nel *Timeo*[37], dove il filosofo ironizza sulla presunta «verità orfica» ricordando che essa è fondata sull'autorità di coloro che, malgrado

[32] PLAT., *resp.* 2, 364 e- 365 a. Sul passo, cfr. *Platone, La Repubblica. Traduzione e commento*, a cura di M. VEGETTI, vol. II, Napoli 1998, pp. 225-232.

[33] Cfr. gli *Orpheotelestai* presso i quali si recava ogni mese il superstizioso descritto da THEOPHR., *char.* 16, 12.

[34] P. SCARPI, «Il grande sonno di Epimenide. Ovvero vivere sulla linea di confine», in *Epimenide Cretese*, Napoli 2001, pp. 25-35.

[35] HERACL., B 14 DK (= CLEM. ALEX., *protrept.* 22, 2). La citazione dei *magoi* è ritenuta da alcuni un'aggiunta di Clemente. Ma la recente scoperta del *PDerv*, in cui alla col. VII è attestato il termine *magoi* e alla col. IV è citato il nome di Eraclito, ha fornito una prova decisiva a favore dell'autenticità del frammento. Su Eraclito e l'orfismo, cfr. tra gli altri F. CASADESÚS BORDOY, «Heráclito y el orfismo», *Enrahonar*, 23 (1995), pp. 103-116.

[36] Cfr. *de morbo sacro* 1, 10, 2 Jouanna.

[37] PLAT., *Tim.* 40d-41a.

dicano cose inverosimili, riferiscono pur sempre cose di famiglia. Allo stesso modo, nel *Simposio*[38], dando un'interpretazione razionalizzante della discesa di Orfeo all'Ade, Platone polemizza con le promesse oltremondane degli orfici giustificando il rifiuto degli dèi che lo cacciarono dall'Ade, restituendogli non la sposa, ma il φάσμα dell'amata.

Un altro segnale di quest'atteggiamento ironico è l'accenno a un'escatologia, attribuita a Museo e a Orfeo, che promette felicità attraverso il vino: «dopo d'averli a parole condotti nell'Ade (...), li fanno vivere in eterno ubriachi, convinti come sono che il più bel compenso della virtù sia un'ubriacatura perenne»[39]. La scoperta delle lamine d'oro di Pélinna[40], in cui il vino è ricompensa per il beato orfico[41], potrebbe spiegare l'ironica rappresentazione platonica.

In altri passi, invece, Platone pur alludendo a credenze orfiche e a uno stile di vita orfico, evita di nominare Orfeo e gli *orphica epe* e parla di «antichi e sacri testi»[42], di «un'antica tradizione»[43], quasi distinguesse la dimensione dottrinale da quella rituale, ormai appannaggio solo di simulatori[44]. Ma è evidente che Platone, parlando di «seguaci di Orfeo», di «dottrine attribuite a Orfeo», di uno «stile di vita orfico», fa riferimento al nucleo dottrinale degli orfici[45], cioè a quella promessa di salvezza fondata sull'autorità della parola scritta, che accomuna i devoti orfici ai ciarlatani assetati di ricchezza.

38 Plat., *symp.* 179d.
39 Plat., *resp.* 2, 363c-d.
40 Cfr. K. Tsantsánoglou - G. M. Parássoglou, «Two Gold Lamellae from Thessaly», *Ἑλληνικά*, 38 (1987), pp. 3-16.
41 Cfr. Pe *a* 6, Pe *b* 5: οἶνον ἔχεις, εὔδαιμον, τιμήν.
42 Plat., *ep.* 7, 335a.
43 Plat., *Phaed.* 70c.
44 Cfr. A. Bernabé, «Platone e l'orfismo», in *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, (a cura di Giulia Sfameni Gas-parro), Cosenza 1998, pp. 37-97.
45 Cfr. G. Pugliese Carratelli, «Orphikòs bios», in *Tra Cadmo e Orfeo*, Bologna 1990, pp. 403-419.

Non è un caso che questa promessa sia il motivo unico e fondante dei brevi testi inscritti su lamine d'oro rinvenute in tombe della Grecia e della Magna Grecia, e sopravviva in formule, ormai isolate dal contesto mitico che le ha sostenute. La speculazione teogonica, antropogonica ed escatologica sussiste, invece, nelle tarde tradizioni rapsodiche. Tuttavia il ritrovamento del papiro di Derveni, il primo libro teologico orfico in cui sono commentati versi di un poema di Orfeo, anteriore al V secolo a. C., e di un *Inno a Zeus*[46], noto indirettamente dalle *Leggi* 4, 715e - 716a (lo scolio al testo ci informa che l'inno è orfico) e dal *de mundo* pseudo-aristotelico[47], ha gettato una luce nuova sulla dottrina orfica più antica, restituendo attendibilità a queste testimonianze più tarde.

46 Cfr. *PDerv* col. XVII.
47 [Aristot.], *de mundo* 401b 24.

3

Un altro elemento tipico dell'orfismo che è andato sempre più confermandosi è il carattere dionisiaco dei suoi riti. La rilevanza iniziatica ed escatologica dei *bacchoi,* denominazione di Dioniso e dei devoti del dio[48], menzionati nella laminetta di Hipponion e nel verso orfico citato da Platone «molti sono i portatori di nartece, pochi i *bacchoi*»[49], trova conferma nell'antichità del nesso *bacchoi*-Dioniso dimostrata da Pugliese Carratelli[50] e nell'assimilazione del dio con Zagreus, attestata nella tradizione greca a partire da Callimaco[51], ma in realtà molto più antica.

L'origine dionisiaca dei *bacchoi* consente di proiettare il legame dell'orfismo con Dioniso sullo scenario cretese di un frammento euripideo[52], riportato da Porfirio, in cui gli iniziati prendono il titolo di *bacchoi* e venerano una triade divina formata da Zeus Idaios, Meter Oreia e Zagreus, corrispondente alla triade Zeus, Rea, Dioniso delle *Baccanti*[53].

[48] Cfr. *schol. ad* ARISTOPH., *equ.* 408 a Jones.

[49] PLAT., *Phaed.* 69c-d. Olimpiodoro nel commento al passo (*in Phaed.* p. 122, 22 s. Norvin) annota che Platone allude a un verso orfico e, poco oltre, aggiunge che il filosofo usa dappertutto allusivamente testi orfici.

[50] G. PUGLIESE CARRATELLI, «Orphica», in *Tra Cadmo e Orfeo*, pp. 391-402.

[51] CALLIM., fr. 43, 117 Pfeiffer.

[52] EUR., *Cret.* fr. 3 Cantarella (= PORPH., *de abstinentia* 4, 19). L'antichità della presenza del dio a Creta, dimostrata dalla recente pubblicazione di una tavoletta micenea da La Canea (KH Gh 3), attesta la presenza di Dioniso e Zeus a Creta già nel secondo millennio. Cfr. L. GODART - Y. TZEDAKIS, «Les nouveaux textes en linéaire B de la Canée», *RFIC*, 69 (1991), pp. 129-149; G. PUGLIESE CARRATELLI, «Dioniso in Creta», *PdP*, 46 (1991), pp. 443-444. Prima della pubblicazione di KH Gh 3 tracce del teonimo erano attestate a Pilo: Xa 1419.1; Xa 1419.2.

[53] Cfr. la recente edizione di *Euripide. Le Baccanti*, curata da V. DI BENEDETTO, Milano 2004. Sul nesso del frammento euripideo con l'orfismo, cfr. anche G. CASADIO, «I *Cretesi* di Euripide e l'ascesi orfica», *Didattica del classico*, 2 (1990), pp. 278-310; ADELE TERESA COZZOLI, «Euripide, *Cretesi*, fr. 472 N². (79 Austin)», in *Orfeo e l'Orfismo*, pp. 155-172. Sull'ipotesi che i rituali cruenti del dionisismo cretese si oppongano, solo apparentemente, alla scelta vegetariana e all'astinenza dal φόνος, tipici del βίος orfico, cfr. DANIELA COPPOLA, «Dioniso cretese nelle lamine auree», *Annali Istit. It. per gli Studi Storici*, 13 (1995-6), pp. 127-134 .

Il legame dei *bacchoi* con Dioniso è confermato nelle laminette di Pélinna, in cui compare il nome Bacchios, e traspare dal confronto sia con il βεβαχχευμένος della celebre epigrafe cumana del V secolo a. C.[54], in cui l'accenno a un'area sepolcrale riservata presuppone l'aspetto comunitario del culto, sia con le parole scritte da un devoto dionisiaco in nome di Orfeo sulle tavolette d'osso di Olbia pontica[55]. In una di queste, accanto al teonimo Διον (= Διόνυσος) e al termine ὀρφικοί, compare l'espressione βίος θάνατος βίος, probabile schematizzazione della credenza della vita dopo la morte; in un'altra è graffita la coppia σῶμα ψυχή, in cui risuona l'eco della concezione antisomatica del σῶμα/σῆμα[56], centrale nella dottrina della trasmigrazione delle anime[57], attribuita a Pitagora da fonti antiche e autorevoli[58], ma anche orfica.

[54] Οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι <ε>ἰ μὴ τὸν βεβαχχευμένον. Cfr. L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce, I: Colonies eubéennes, colonies ioniennes, emporia*, Genève 1995, n. 19, pp. 52 ss. D. COMPARETTI, «Iscrizione arcaica cumana», *Ausonia*, 1, 1906, pp. 13-20 ss.) fu il primo a intuire che il participio perfetto βεβαχχευμένον conteneva il nome del dio o dei suoi devoti. L'intuizione, generalmente accettata dagli studiosi successivi, è rielaborata da R. TURCAN, «Bacchoi ou bacchants? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts», in *L'association dionysiaque*, pp. 227-246, il quale identifica il βεβαχχευμένος con l'iniziato che ha raggiunto lo statuto rafforzato di *bacchos* mediante l'esercizio continuo di ascesi.

[55] Per un esame dei testi olbiani all'interno della tradizione orfica diretta, cfr. E. DETTORI, «Testi 'orfici' dalla Magna Grecia al Mar Nero», *PdP*, 51 (1996), pp. 292-310; P. LÉVÊQUE, «Apollon et l'orphisme à Olbia du Pont», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 81-90.

[56] Cfr. A. BERNABÉ, «Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα», *Philologus*, 139 (1995), pp. 204-237.

[57] Cfr. G. CASADIO, «La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora», in *Orphisme et Orphée*, pp. 135-136. Il termine *metempsychosis* compare per la prima volta in DIOD., 10, 6, 1, mentre *metensomatosis* è un conio tardo, attestato nel II secolo da Celso e Clemente. In ogni caso, i due vocaboli designano il passaggio dell'anima da un corpo a un altro secondo un *ciclo* di nascita e di morte. La palingenesi o rinascita si fonda, invece, sulla capacità di reincarnarsi con lo stesso corpo e con la stessa anima in un altro uomo (VARR., fr. 3 Peter): cfr. E. FEDERICO, «Euforbo/Pitagora genealogo dell'anima», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 367-396.

[58] Cfr. XENOPH., B 7 DK; EMP., B 129 DK. Nel frammento di Senofane il nome di Pitagora non compare, ma è menzionato esplicitamente in DIOG. LAERT., 8, 36; l'anonimo personaggio, di cui celebra le straordinarie capacità Empedocle, anch'egli ricordato nella

La notizia erodotea secondo cui «vi sono Greci, alcuni in antico, altri più recentemente» (di cui Erodoto conosce i nomi, ma non li scrive), i quali hanno fatto propria la dottrina egizia dell'immortalità dell'anima e della trasmigrazione delle anime[59], suppone, infatti, che la credenza nell'immortalità dell'anima e nella metempsicosi sia comune a pitagorici e orfici, perché nel famoso passo erodoteo (2,81) gli Orfici sono associati ai Pitagorici e i *bacchica* agli *orphica*[60].

L'incertezza del nesso tra orfismo e pitagorismo, di cui sembra consapevole Erodoto, persiste negli studiosi moderni[61], che talora riconducono orfici e pitagorici entro un unico sistema escatologico; talora, malgrado sovrapposizioni, intersecazioni, distinzioni, insistono sull'analogia tra culti misterici e dottrine escatologiche orfiche e pitagoriche; talora infine propongono un'intima connessione dell'orfismo con la scuola di Pitagora[62].

In realtà, dietro il problema dell'incertezza si nasconde l'uso diverso della dottrina nei due contesti. Nella riflessione pitagorica la metempsicosi

tradizione antica come un pitagorico, è probabilmente Pitagora, cfr. Diog. Laert., 8, 51-77; Jambl., *v. P.* 267; Porph., *v. P.* 19.

[59] Herod., 2, 123. Il silenzio di Erodoto potrebbe dipendere dalla valutazione negativa di una dottrina emarginata dalla cultura greca ufficiale, cfr. Ileana Chirassi Colombo, «La salvezza nell'aldilà nella cultura greca arcaica», *Studii Clasice*, 15 (1973), p. 33.

[60] Il passo presenta un noto problema testuale relativo alla relazione tra Orfici e Pitagorici o tra *bacchica* e *orphica*, conseguente a due diverse recensioni: una lunga ὁμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυταγορείοισι, in cui non si può escludere una interpolazione; l'altra breve ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Πυθαγορείοισι.

[61] Un'ampia documentazione critica è in Maria Michela Sassi, «Alla ricerca della filosofia italica. Appunti su Pitagora, Parmenide e l'orfismo», in *Un secolo di ricerche in Magna Grecia. Atti del XXVIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto 1988, pp. 231-264. Cfr. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, cit., pp. 120-165; «Craft Versus Sect. The Problem of Orphics and Pythagoreans», in *Jewish and Christian Self-Definition*, 3: *Self-Definition in the Graeco-Roman World* (ed. by B. F. Meyer, E. P. Sanders), London 1982, pp. 1-22; L. J. Alderink, *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Chico Cal. 1981, pp. 20 ss.

[62] Cfr. G. Pugliese Carratelli, «Storia civile», in *Megale Hellas. Storia e civiltà della Magna Grecia*, Milano 1983, pp. 5 ss. L'ipotesi è ripresa da P. Scarpi, *Le religioni dei misteri, I. Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano 2002, p. 355.

appare una necessità naturale, «moralmente neutra»[63], cui è sottoposto persino il θεῖος ἀνήρ Pitagora[64]; nella tradizione orfica, invece, l'idea dell'anima d'origine divina, sottoposta alla penosa vicenda della reincarnazione e destinata a scontare la pena di una colpa antecedente, risponde soprattutto a un'esigenza etica. Infatti, le piccole lamine d'oro che l'iniziato porta con sé nel viaggio oltremondano – sia che l'iniziato dichiari di volar via dal ciclo che dà pesante dolore, sia che annunci la liberazione dal corpo, sia che si disseti all'acqua della memoria – preludono al superamento del vincolo terreno e alla liberazione dell'anima da ulteriori esperienze esistenziali, inevitabilmente dolorose.

Non meno incerto è il problema cronologico della formazione di affinità tra i due contesti dottrinari in Magna Grecia[65] e la definizione dell'area specifica di diffusione dell'immaginario mitico-escatologico più propriamente orfico: merita attenzione la notizia di Ione di Chio[66] che alcuni ὀρφικά sarebbero stati composti da Pitagora e da lui attribuiti a Orfeo, e la testimonianza di Epigene che scritti orfici circolassero sotto il nome di pitagorici[67]. Ma accenni diretti a relazioni col pitagorismo mancano nelle testimonianze di V-IV secolo a. C. relative a Orfeo e alla sua religione, anche se, in un frammento delle *Bassaridi* di Eschilo[68], in cui Orfeo è presentato

[63] Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1994, pp. 73-106.

[64] Heracl. Pont., fr. 89 Wehrli, afferma che lo stesso Pitagora si sottopose a varie reincarnazioni: fu prima Etalide, poi Euforbo, Ermotimo, Pirro, e infine Pitagora.

[65] Cfr. D. Musti, «Le lamine orfiche e la religiosità d'area locrese», *QUCC*, 45 (1984), p. 68.

[66] Ion Ch., B 2 DK. Cfr. Diog.Laert., 8, 8; Clem. Alex., *strom.* 1, 131 (= Timpanaro Cardini, I, p.18).

[67] Clem. Alex., *strom.* 1, 131 (= Timpanaro Cardini, I, p.18).

[68] Aesch., *TrGF*, pp. 138-139, (= [Eratosth.], *Catast.* 24 = *PEG* 536 T, 1033 T). Una diversa versione dell'episodio è in Hygin., *astron.* 2, 7, 1 (= t 117 Kern). Sulla testimonianza eschilea, cfr. M. L. West, «Tragica VI (12. Aeschylus' *Lycurgeia*)», *BICS*, 30 (1983), pp. 64-71; M. Di Marco, «Dioniso ed Orfeo nelle *Bassaridi* di Eschilo», in *Orfeo e l'orfismo*, pp. 101-153; A. Garzya, «La *Licurgia* di Eschilo», in *Idee e forme nel testo greco. Atti del Convegno italo-spagnolo, Napoli, 14-16 ott. 1999*, a cura di A. Garzya, Napoli 2000, pp. 170 ss.; e le acute osservazioni di V. Di Benedetto, *Euripide. Le Baccanti*, Milano 2004, pp. 29-30.

come adoratore di Elio Apollo e antagonista di Dioniso, sembra trapelare una traccia del superamento della contrapposizione tra la matrice dionisiaca dell'orfismo e la teologia pitica del pitagorismo[69]. Eratostene, che riporta il passo, racconta infatti che Orfeo, il mitico cantore devoto a Dioniso, di ritorno dall'Ade, divenne cultore di Elio Apollo e morì vittima delle invasate seguaci di Dioniso scatenate dal dio per gelosia contro di lui.

Elemento indiscutibile del nesso tra orfismo e pitagorismo rimane soprattutto il ruolo accordato a Mnemosine, personificazione divina della μνήμη, in alcune lamine d'oro, e il confronto tra la funzione dell'acqua della Memoria dove si dissetano i *mystai kai bacchoi* di Hipponion e il potere di conoscenza della memoria pitagorica[70] mediante la quale l'anima «può accedere a un sapere sempre più ampio che le permetterà di sottrarsi al ciclo delle reincarnazioni per pervenire a una condizione divina»[71].

Nella leggenda stessa di Pitagora si tramanda, infatti, che il filosofo «aveva ottenuto da Hermes di poter conservare in vita e dopo la morte il ricordo delle esperienze vissute»[72] ed è noto che in alcuni circoli pitagorici si praticava una cultura della memoria per facilitare l'apprendimento degli adepti esercitando l'anima a non dimenticare la propria identità[73].

[69] Secondo G. Pugliese Carratelli, «Da Jung ad Orfeo», in *Tra Cadmo e Orfeo*, pp. 461-462, Eschilo esalterebbe la trasformazione, operata nella scuola pitagorica, del cantore barbaro in eroe ellenico, archetipo dei *mystai kai bacchoi* che accolgono in sé l'entusiasmo dionisiaco e la sapienza apollinea; al contrario, M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, tr. it. Roma-Bari 1981, p. 153, parla di opposizione radicale tra misticismo apollineo, comune a orfici e pitagorici, e comportamento dionisiaco. Sull'episodio, cfr. anche F. Graf, «Orpheus: a Poet among Men», in *Interpretations of Greek Mythology* (ed. J. Bremmer), London-Sydney 1987, pp. 80-106; J. Bremmer, «Orpheus: from Guru to Gay», in *Orphisme et Orphée*, pp. 13-30.

[70] G. Pugliese Carratelli, «Mnemosyne e l'immortalità» in *Tra Cadmo e Orfeo,* pp. 379-389.

[71] D. Bouvier, «*Mneme*. Le peripezie della memoria greca», in *I Greci*, cit., II 2, p. 1145.

[72] Heracl. Pont. *ap.* Diog. Laert., 8, 4 (= Timpanaro Cardini, I, p. 40). Per il destino di Etalide cfr. Pher., *FGrHist* 3 F 109; Apoll. Rhod., 1, 640 ss. La tradizione attribuisce a Empedocle lo stesso privilegio di Pitagora, cfr. Emp., B 129, 1 DK.

[73] Cfr. J. Rudhardt, «Mnémosyne et les Muses», in *La mémoire des religions*, textes réunis et éditées par Ph. Borgeaud, Genève 1988, p. 52. Non è un caso che Orfeo *immemor* ritorna tra i vivi senza Euridice, cfr. Verg., *georg.* 4, 490. Sulle 'disavventure della memoria', cfr. M. Bettini, «Per un punto Orfeo perse la cappa», in *Orfeo e le sue metamorfosi*, pp. 100-118.

Analogamente, nell'esperienza mistica dei *mystai* cui appartengono le lamine d'oro mnemosynie, Memoria e verità interagiscono perché, solo dopo aver bevuto l'acqua della Memoria, l'iniziato supera il vincolo dell'esperienza umana, inserita nella temporalità e nella morte, e accede alla Verità, che è assenza totale di oblio e dissolvimento di ogni limite[74].

[74] Cfr. G. Pugliese Carratelli, «Mnemosyne e l'immortalità», in *Tra Cadmo e Orfeo*, p. 384.

I

LE LAMINE D'ORO ORFICHE

La prima edizione italiana

Sebbene negli ultimi quarant'anni del secolo appena trascorso il ritrovamento di lamine d'oro abbia quasi raddoppiato il *corpus* di questi documenti che, all'epoca della prima edizione italiana curata da Domenico Comparetti[1], erano appena una diecina, non si può negare che il filologo italiano, intuendo l'importanza storico-religiosa delle lamine d'oro, avviò una straordinaria operazione culturale volta a formare una specifica sensibilità verso la religiosità dei Greci d'Occidente[2].

La scoperta di altri documenti ´orfici, quali le tavolette d'osso di Olbia pontica, pubblicate nel 1978, su cui è graffito il termine 'Ορφικοί in connessione con Dioniso, e il rinvenimento nel 1962 del papiro di Derveni, contenente il commento a versi di un'antica teogonia orfica, hanno contribuito ad arricchire il dibattito sull'orfismo e ad ampliare la documentazione relativa all'orfismo o di ispirazione orfica.

È noto, infatti, che sino al XVIII secolo la conoscenza della letteratura orfica si fondava sugli 87 *Inni*, tramandati sotto il nome di Orfeo, e su due opere del pari attribuite a lui, *Argonautica* e *Lithica,* ritenute ancora autentiche

[1] Cfr. Marisa Tortorelli Ghidini, «Comparetti e i testi orfici», in *Domenico Comparetti 1835-1927.* Convegno intern. di studi, Napoli-S. Maria Capua Vetere 6-8 giugno 2002, a cura di S. Cerasuolo, Maria Luisa Chirico, Teresa Cirillo, Napoli 2006, pp. 227-242.

[2] Cfr. G. Maddoli, «Religione e culti in Magna Grecia: un secolo di studi», in *Un secolo di ricerche in Magna Grecia*, cit., pp. 32-45.

e antichissime negli *Orphica* di I. M. Gesner nel 1764[3]. Una svolta negli studi orfici fu segnata da Gottfried Hermann che pubblicò nel 1805 la raccolta di 104 frammenti orfici[4], di cui 36 inediti, dove si dimostrava che *Argonautica*, *Inni* e *Lithica* erano componimenti tardi[5].

Il nuovo indirizzo costituì il punto di partenza di *Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, apparso a Königsberg nel 1829, in cui Christian A. Lobeck, superando l'interpretazione pansimbolistica delle dottrine misteriche proposta da Creuzer[6], inaugurò la critica delle fonti della religione greca, dedicando la seconda parte dell'opera agli *Orphica*. Al merito d'aver raccolto un vastissimo materiale di testi orfici, in parte non ancora considerati tali, Lobeck contrappose però un'inadeguatezza di giudizio di fronte ai contenuti della sua indagine e una troppo netta separazione dei testi orfici dai testi eleusini.

Nel 1885 il materiale raccolto da Lobeck fu riordinato e reso più accessibile da E. Abel[7] (323 frammenti), ma solo nel 1922 si giunse all'edizione degli *Orphicorum fragmenta* curata da Otto Kern, che raccolse tutti i nuovi testi, comprese le laminette nel frattempo scoperte, e aggiunse a 363 frammenti orfici 262 testimonianze indirette.

Alla base delle varie edizioni era l'ampio dibattito sull'orfismo, campo di battaglia di razionalisti e mistici[8], sviluppatosi fin dall'inizio del XIX secolo. La trattazione più influente era stata quella di Erwin Rohde che

[3] I. M. GESNER, ΟΡΦΕΩΣ ΑΠΑΝΤΑ, *Orphei Argonautica Hymni Libellus de lapidibus et Fragmenta cum notis H. Stephani et A. C. Eschenbachii, curante C. Ch Hambergero*, Lipsiae 1764.

[4] G. HERMANN, *Orphica cum notis H. Stephani A. C. Eschenbachii I. M. Gesneri Th. Tyrwhitti rec.*, Lipsiae 1805.

[5] Sui *Lithica,* un'operetta datata verso la prima metà del II secolo, cfr. l'edizione di R. HALLEUX - J. SCHAMP, *Les Lapidaires grecs*, Paris 1985, e la traduzione italiana curata da LUDMILLA BIANCO, *Le pietre mirabili*, Palermo 1992.

[6] F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, voll. 4, II ed., Leipzig-Darmstadt 1819-1821.

[7] E. ABEL, *Orphica*, Lipsiae et Pragae 1885.

[8] Cfr. W. BURKERT, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999, pp. 59-86.

aveva dedicato all'orfismo un capitolo, sostanzialmente ancora insuperato, in cui si affermava il carattere settario del movimento e lo stretto legame con il dionisismo[9]. Qualche anno dopo, Otto Gruppe, autore della voce «Orpheus», nell'*Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* di W. H. Roscher[10], dimostrò che l'orfismo era una corrente mistica greca in nome di Orfeo, e Jane Harrison, quasi contemporaneamente al Gruppe, nei *Prolegomena to the Study of Greek Religion* presentò l'orfismo come una forma di dionisismo riformato in cui vecchi riti agrari preindoeuropei s'intrecciavano con la religione olimpica[11].

In questo clima culturale, Domenico Comparetti, non insensibile ad esso, né ignaro del dibattito in atto, svolse un ruolo non marginale nella storia dell'orfismo in Magna Grecia, pubblicando la prima edizione italiana delle laminette auree. Giustamente, Gianfranco Maddoli gli riconobbe il ruolo di *protos euretes*, che lo studioso orgogliosamente aveva rivendicato nell'*Appendice* alla sua edizione, dimostrando che «attraverso gli interessi epigrafici transitò in Comparetti e, attraverso Comparetti, in Italia quell'attenzione per l'orfismo che rappresenta il primo vero nucleo di riflessione sulla religiosità dei Greci d'Italia, o quanto meno su uno degli aspetti fondamentali della loro religiosità»[12].

Nel 1876, la scoperta di un gruppo di laminette d'oro in tombe dell'agro sibaritico stimolò l'interesse epigrafico del filologo che, per primo, affrontò la lettura e illustrò, con grande perizia, le cinque lamine d'oro scoperte da Silvio Cavallari. Lettura e commento delle singole laminette, pubblicate a mano a mano che venivano alla luce durante le esplorazioni archeologiche, confluirono – insieme alla tarda lamina d'oro romana e alle tre laminette

[9] E. ROHDE, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, tr. it. Bari 1970, pp. 435-467.

[10] O. GRUPPE, «Orpheus», in W. H. ROSCHER, *Ausfürliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, III, 1, Leipzig-Berlin 1884 ss. (rist. Hildesheim 1965), coll. 1058-1207.

[11] JANE E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903, soprattutto pp. 454-658.

[12] G. MADDOLI, «Religione e culti in Magna Grecia: un secolo di studi», in *Un secolo di ricerche in Magna Grecia*, cit., pp. 32-45.

d'oro trovate a Creta – in quella prima edizione critica italiana delle *Laminette orfiche*, pubblicata da Domenico Comparetti a Firenze nel 1910.

Delle due lamine d'oro trovate nel Timpone Grande vicino ai resti cremati di un personaggio importante, racchiuse una nell'altra, la più grande era risultata a Comparetti 'intenzionalmente inintellegibile'[13]; sulla più piccola, 'ravvolta sopra se medesima, secondo l'altezza, per nove volte', lo studioso aveva notato che il testo inscritto era probabilmente desunto 'da quei carmi orfici che si possono dire apocalittici, rivelanti la mistica dottrina delle anime dopo la morte'.

Qualche anno dopo, nel Timpone piccolo, furono trovate altre tre laminette, appartenenti a persone sepolte in tre tombe distinte. La prima, scritta probabilmente a memoria da mano 'perita e ferma' e con grafia chiara e regolare, conteneva un testo simile a quello delle altre due lamine e, solo in piccola parte, parole che ricorrono anche nella lamina piccola del Timpone grande (Thu II). Il testo delle altre due laminette, in gran parte identico, forse copiato da uno stesso esemplare da scribi poco esperti, 'doveva essere stato composto da un orfeotelesta locale di quel tempo per uso dei *mystae*', e lo speciale formulario, usato nelle epigrafi, doveva far parte o essere estratto da quel βιβλίων ὅμαδον Μουσαίου καὶ 'Ορφέως di cui parla Platone nella *Repubblica*[14].

L'indicazione di Comparetti «venne sostanzialmente accolta dai principali studiosi che, a cavallo dei due secoli, mirarono a ricostruire, entro il progetto di una storia 'antropologica' delle religioni, i precisi contorni di una religione orfica, non omerica, centrata sulla lacerazione di Dioniso e la creazione degli uomini dalle ceneri dei Titani»[15].

Qualche anno dopo la pubblicazione delle lamine thurine, Comparetti intervenne, con piena consapevolezza storiografica, sul testo di un'altra lamina d'oro orfica, trovata nel 1834 in circostanze imprecisate nella necropoli dell'antica Petelia[16] ed entrata a far parte, dal 1843, della collezione del British Museum. La lamina era stato il primo rinvenimento di testi del genere, pubblicata 'non ancora in maniera soddisfacente' da G. Franz[17] e, dopo di lui, da Goettling[18], e inserita nel *corpus* delle iscrizioni greche da Kaibel[19]. Con l'aiuto del fac-simile, inviatogli da Cecil Smith, Comparetti dimostrò che l'iscrizione non era, come si era supposto, un responso oracolare né la risposta all'interrogativo sul destino dell'anima dopo la morte, ma l'estratto di un poema contenente la mistica credenza degli antichi orfici, 'paragonabile alle altre laminette d'oro dello stesso tipo ed epoca, trovate in tombe nella stessa regione d'Italia'.

[13] Le citazioni tra apici riportano parole di D. Comparetti in *Notizie di Scavi*, rivista pubblicata dall'Accademia dei Lincei di cui lo studioso fu membro insigne, confluite nell'edizione fiorentina delle *Laminette orfiche* del 1910 da cui cito.

[14] PLAT., *resp.* 4, 364 b.

[15] MARIA MICHELA SASSI, «Alla ricerca della filosofia italica. Appunti su Pitagora, Parmenide e l'orfismo», in *Un secolo di ricerche in Magna Grecia*, cit., p. 245.

Nel 1894, Federico Halbherr, inviato da Comparetti a Creta per avviare – come farà, con immediati e fecondi risultati – l'attività epigrafica italiana nell'isola, inviò al maestro i disegni, e più tardi le fotografie, di alcune laminette d'oro trovate a Eleutherna. Comparetti ebbe così a sua disposizione quasi l'intero *corpus* allora esistente. La scoperta delle lamine d'oro cretesi (di cui Comparetti non mancò di individuare il carattere orfico) consentì un collegamento tra Creta e la storia della religiosità nell'Occidente greco. Tale legame venne confermato dalla scoperta dell'epigramma festio della Magna Mater, pubblicato dallo stesso Halbherr nel *Museo italiano di Antichità classica,* 3 (1890), p. 735, che, da Comparetti in poi, fu oggetto di studio da parte di insigni filologi, in gran parte orientati a riconoscervi un culto misterico di Rea, comunque connesso con la religione orfica[20].

Nel 1903, Comparetti curò l'*editio princeps* di un'altra lamina aurea di età imperiale[21], del cui rinvenimento erano ignote le circostanze. Anche di

[16] D. COMPARETTI, «The Petelia Gold Tablet», *JHS*, 3 (1882), pp. 111-118.

[17] G. FRANZ , «Epigrafe greca sopra lamina d'oro spettante al Sg. Millingen», *Bull. Istit. Corrisp. Arch.*, 1836, pp. 149-150.

[18] K. GOETTLING, *Narratio de Oraculo Trophonii*, Progr. Jena 1843.

[19] G. KAIBEL, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berolini 1878, n. 1037.

[20] O. KERN, «Orphiker auf Kreta», *Hermes,* 51 (1916), pp. 554-567; 52 (1917), p. 475. Un'accurata rilettura in G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati orfici*, Milano 2001, pp. 86-93.

[21] D. COMPARETTI, «Laminetta orfica di Cecilia Secundina», *Atene e Roma*, 6 (1903), pp. 161-170.

questa laminetta 'interessantissima e nuovissima', conservata come quella di Petelia al British Museum, Comparetti procedette alla pubblicazione utilizzando un disegno di Cecil Smith e una buona fotografia da lui stesso eseguita a Londra. Il testo era di quattro linee e ricalcava l'inizio del formulario thurino «vengo tra puri pura, o regina degli inferi». Ma, cosa singolare per testi destinati ad accompagnare l'iniziato nel sepolcro, indicava anche il nome della proprietaria della laminetta, Cecilia Secondina, iniziata ai misteri orfici, 'praticante, credente e fidente nelle promesse di quella mistica religione'.

In questo testo, la formula thurina conviveva con l'espressione Μνημοσύνης τόδε δῶρον, in cui è l'eco del nome della dea intestataria dell'acqua ove si dissetano le anime degli iniziati, attestata già nel testo di Petelia. Comparetti notò che l'espressione era usata poeticamente e bisognava intenderla non tanto nel senso di 'dono di Mnemosyne' ma 'dono di memoria', indicando il genitivo 'ciò di cui consiste il dono' non 'colei da cui il dono proviene'.

Nel 1906 lo studioso pubblicò un altro importante documento di cui giustamente intuì l'appartenenza a rituale bacchico. Si tratta dell'iscrizione arcaica cumana della prima metà del V secolo a. C., inscritta sulla faccia interna di una lastra in tufo che serviva di copertura a una tomba[22]. L'iscrizione, scoperta nel 1903 e pubblicata per la prima volta da Sogliano[23], fu interpretata correttamente da Comparetti come divieto emanato da un *thiasos* bacchico contro non iniziati: οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι (ε)ἰ μὴ τὸν βεβαχχευμένον, *neminem fas (est) hic iacere nisi initiatum*.

Convinto che l'iscrizione cumana, contenente l'idea di iniziazione ricavabile dal participio perfetto βεβαχχευμένον, meritasse di figurare nella storia del misticismo orfico-bacchico delle colonie greche d'Italia, Comparetti decise, con singolare capacità divinatoria, di inserirla nell'*Appendice* all'edizione delle *Laminette orfiche*. Quasi settant'anni dopo, l'intuizione del filologo sarebbe stata confermata dalla presenza di βάχχοι nella laminetta di Hipponion, scoperta nel 1969, e dal nome Βάκχιος attestato nelle due

[22] D. Comparetti, «Iscrizione arcaica cumana», *Ausonia*, 1 (1906), pp. 13 ss.
[23] *NSc* 1905, pp. 378 ss.: *nefas hic iacere me initiatum*.

laminette a forma di cuore o di foglia d'edera, trovate nel 1985 a Pélinna. L'iscrizione cumana non cessò mai di interessare gli storici delle religioni; e l'intuizione di Comparetti costituì il punto di partenza degli studi di Cumont[24], Lagrange[25], Festugière[26], Jeanmaire[27], Nilsson[28], Turcan[29].

Filologo di ampio respiro, rappresentante di quella filologia totale[30], necessaria a illuminare i testi antichi sin nei minimi particolari[31], Comparetti ha il merito d'aver dimostrato il carattere orfico delle laminette e la loro eccezionale ispirazione religiosa. Di questo suo merito egli sarà sempre orgoglioso, polemizzando con gli studiosi che, prima di lui o contemporaneamente a lui, avevano affrontato lo studio filologico di questi testi. Accusò G. Kaibel[32] di affrettata leggerezza e scarsa acribia; criticò il geniale Erwin Rohde[33] e il non meno benemerito Albrecht Dieterich[34] di citare le laminette seguendo il testo 'non critico e inattendibile' di Kaibel; ironizzò sull'aggettivo *critical* con cui Murray aveva qualificato la sua *Appendix on the Orphic Tablets* ai *Prolegomena to the Study of Greek Religion* della Harrison, pubblicata nel 1903; respinse le argomentazioni del dotto grammatico berlinese, Hermann Diels[35], che aveva creduto di rintracciare nell'iscrizione

[24] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929⁴, p. 197.
[25] M.-J. Lagrange, *Les mystères: l'orphisme*, Paris 1937, p. 61.
[26] J. Festugière, «Les mystères de Dionysos», *RB*, 44 (1935), p. 392 (= *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, p. 58).
[27] H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, tr. it. Torino 1972, p. 394.
[28] M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957, p. 12.
[29] R. Turcan, «Bacchoi ou Baccants?», in *L'association dionysiaque*, pp. 227-244 riprende la discussione sull'epigrafe, dimostrando che i *bebaccheumenoi* sono iniziati bacchici che conducono una vita orfica.
[30] S. Timpanaro, «Comparetti, Vitelli, Hemmerdinger», *Belfagor*, 33 (1978), pp. 617-704.
[31] G. Pugliese Carratelli , «Domenico Comparetti», in *Dizionario biografico degli italiani*, XXVI, Roma 1983, pp. 672-678.
[32] G. Kaibel, *Inscriptiones Graecae*, XIV, Berolini 1890, nn. 638, 641, 642.
[33] E. Rohde, *Psiche*, II, cit., pp. 435 ss.
[34] A. Dieterich, *De hymnis Orphicis capitula quinque*, Marpurgi 1891, pp. 30 ss.
[35] H. Diels, «Ein orphischer Demeterhymnus», in *Festschrift Theodor Gomperz*, Wien 1902, pp. 91 ss.

'intenzionalmente inintellegibile' del Timpone grande il testo di un *Inno orfico a Demeter* che, malgrado la giusta critica di Comparetti, sarebbe poi sfociato negli *Orphicorum Fragmenta* dell'eccezionale allievo di Diels, Otto Kern.

Nel 1910, quando fu data alle stampe la prima edizione critica italiana di «quel complesso di testi, su cui lungamente aveva meditato»[36], Comparetti non mancò di segnalarne anche il valore storico: 'nella storia delle religioni, egli scrisse, un posto rilevante deve spettare a queste laminette, dalle quali veiamo quelli antichi credenti iniziati o *bebaccheuménoi* morire nella ferma fede di passare a miglior vita beata divina e immortale con un viatico di credenze non troppo dissimile da quello dei *bebaptisménoi* cristiani', credenze – egli aggiunse – in vigore nei secoli V a. C. - II d. C. in testi 'in cui è inalterato, benché non rigido, il mantenersi di formule derivanti dai libri canonici di questa religione', 'la sola a mio credere che, nel così detto paganesimo, meriti questo nome'.

L'idea di una *religione* orfica intesa nel senso cristiano del termine collocò il severo filologo nel *driving trend* circolante nel campo degli studi sull'orfismo almeno sino ai primi decenni del Novecento, e gli valse la partecipazione al comitato d'onore del I Congresso di Etnologia, tenuto a Roma nel 1911, che segnò la transizione dalle dottrine ottocentesche alle posizioni scientifiche del Novecento.

L'urgenza di motivi interiori e di inquietudini circolanti nell'atmosfera italiana dell'epoca agirono in maniera più evidente su Vittorio Macchioro, studioso di formazione culturale di livello europeo che s'avvaleva, come Comparetti, di una formazione antichistica ma con una sensibilità più avvertita per le problematiche etno-antropologiche che stavano penetrando, con la loro dimensione europea, nella cultura italiana.

Sono presenti nell'opera di Macchioro molti dei tèmi del dibattito etnologico sui primitivi: l'interpretazione del mito e dei rituali, la letteratura europea da Tylor a Frazer, a Lévy-Bruhl. Nel 1920, Macchioro aveva pubblicato la prima edizione di *Zagreus. Studi sull'orfismo*[37], e nel 1930 uno *Zagreus auctus,* seconda e definitiva edizione in cui rifluirono altri suoi studi dedicati alla religiosità misterica e alle connessioni con il pensiero antico e il cristianesimo paolino[38].

[36] G. Pasquali, «Domenico Comparetti», *Aegyptus*, 8 (1927), pp. 117-136; Idem, *Pagine stravaganti*, I, Firenze 1968, pp. 3-25. Il Pasquali non si trattenne dal criticare l'edizione di Comparetti definendola «non esente da difetti filologici».

L'idea che l'orfismo contenesse già tutta la tematica cristiana è un'idea inaccettabile, ma la ripresa globale della problematica orfica, che si impose, non a caso, dopo le edizioni curate da Domenico Comparetti e da Alessandro Olivieri[39], collocò gli studi italiani sulla religione greca in Italia meridionale nel pieno dibattito scientifico europeo.

Un movimento di reazione, che cercò di frenare la tendenza a trovare dappertutto orfici e orfismo, fu iniziato da Wilamowitz[40], ipercritico verso l'ondata di entusiasmo etnologico e scettico sulla possibilità di definire il contenuto dottrinale e di provare l'esistenza stessa dell'orfismo per la scarsità e confusione della tradizione. La tesi di Wilamowitz influenzò gli studi successivi: Linforth[41] seguì la tendenza a sminuire l'importanza dell'orfismo, riducendolo a manifestazioni religiose causate dall'esigenza di soddisfare bisogni individuali; Dodds[42], accettando lo scetticismo di Linforth, riassunse le disposizioni più critiche relative all'orfismo in un capitolo dei *I Greci e l'irrazionale*; Nilsson[43] cercò di assumere una cauta posizione intermedia. Al contrario, una reazione alle posizioni anti-orfiche e un recupero dell'orfismo come movimento religioso furono rappresentati dalla prima edizione del volume di W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion,* pubblicato a Londra nel 1935.

[37] V. Macchioro, *Zagreus. Studi sull'Orfismo*, Bari 1920.

[38] V. Macchioro, *Zagreus. Studi intorno all'Orfismo*, Firenze 1930.

[39] L'edizione di Olivieri ha ricevuto molti apprezzamenti, cfr. tra gli altri G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Tought in Magna Graecia*, Oxoford 1971, p. 349 nota 8; A. Garzya, *Contributi alla cultura greca nell'Italia meridionale*, I, Napoli 1989, p. 72 nota 73.

[40] U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1932.

[41] I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles 1941.

[42] E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., pp. 159-209.

[43] M. P. Nilsson, «Early Orphism and Kindred Religious Movements», *Harv. Theol. Review*, 28 (1935), pp. 181 ss. (= *Opuscula selecta*, II, Lund 1952, pp. 628-683).

Nel 1971, un'attenta ripresa filologica nello studio delle laminette, ricca di acute osservazioni sulla loro interpretazione e datazione[44], caratterizzò la pubblicazione del volume *Persephone* di G. Zuntz. Lo studioso raccolse tutte le laminette auree sino ad allora pubblicate e le classificò, sulla base del formulario, in due gruppi, negando ai testi il carattere orfico e considerandoli invece tutti pitagorici.

Con la pubblicazione dell'*editio princeps* della laminetta di Hipponion nel 1974, G. Pugliese Carratelli[45] confermò la distinzione dei testi in due gruppi, dimostrando però che non potevano ricondursi a una medesima dottrina testi in cui la formula di riconoscimento «sono figlio della Terra e del Cielo stellato» era abbinata alla dea Mnemosine e testi in cui la formula di riconoscimento «vengo pura tra puri» si inseriva tra invocazioni a Persefone e ad altri dèi inferi. Pertanto, egli definì orfica la serie mnemosynia, e non orfica, ma di probabile ispirazione eleusinia, la serie thurina.

Nel 1977 Giorgio Colli, pur rinunciando a presentare una raccolta di frammenti orfici in senso stretto, inserì nel primo volume di *La sapienza greca* un gran numero di nuovi testi che sembravano alludere a Orfeo senza nominarlo esplicitamente e fonti più recenti che potevano vantare qualche indizio di antichità. Una nuova edizione di *Orphica* curata da Alberto Bernabé, di cui è stata presentata un'anticipazione nei «Seminari napoletani», i cui Atti sono pubblicati nel volume *Tra Orfeo e Pitagora*, è ormai a disposizione degli studiosi nei *Poetae epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, pars II, fasc. 1 e 2.

Le recenti scoperte di nuove lamine d'oro in vari siti della Grecia e di tavolette d'osso nel *temenos* di Olbia pontica, unitamente all'edizione provvisoria del papiro di Derveni, miracolosamente rinvenuto nel 1962, hanno favorito un *revival* di studi sull'orfismo di cui il volume di Martin L. West, *The Orphic Poems*, pubblicato a Oxford nel 1983, da me tradotto in

[44] G. Zuntz, *Persephone*, cit., pp. 277-385. Lo studioso segnala interessanti analogie tra le laminette d'oro e il frasario del *Libro dei morti* egiziano (pp. 370-76).

[45] Cfr. G. Pugliese Carratelli, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», *PdP*, 29 (1974); M. Gigante, «Il nuovo testo orfico di Hipponion», in *Storia e cultura del Mezzogiorno. Studi in memoria di Umberto Caldora*, Cosenza 1978, pp. 3-8.

italiano nel 1993, costituisce il primo importante, anche se molto discusso, tentativo di disegnare una mappa della letteratura teogonica orfica.

Nel 1993 una raffinata edizione delle lamine d'oro, fuori commercio, curata da G. Pugliese Carratelli, offre decifrazione, traduzione e commento di tutte le iscrizioni su lamine d'oro sino ad allora conosciute e fa il punto delle diverse interpretazioni moderne dell'orfismo, riprendendo l'ipotesi, già formulata dallo studioso nel 1974, di uno stretto legame tra le laminette in cui è citata Mnemosine e la scuola pitagorica. Nel 2001, in una seconda edizione, comprendente anche le laminette di Pherae e di Entella ritrovate dopo l'edizione del 1993, con il titolo *solo lievemente modificato*, ma con ritocchi, correzioni e aggiunte, Pugliese Carratelli ripubblica e commenta tutte le lamine d'oro «genericamente classificate come documenti dell'orfismo»[46]. Nello stesso anno, Alberto Bernabé e Ana Isabel Jiménez San Cristóbal pubblicano a Madrid l'edizione completa con traduzione spagnola delle «laminillas órficas de oro», accompagnata da un ricco e accurato commentario, confluita nel 2005 in *PEG* 474-496 F.

Malgrado lo scenario degli studi sull'orfismo si sia sensibilmente modificato, il confronto tra la prima edizione italiana delle lamine curata da Comparetti e l'*editio maior* di Pugliese Carratelli del 1993 conferma che lo studioso ottocentesco non solo intuì l'importanza storico-religiosa di questi testi ma, grazie alla sua eccezionale competenza filologica e alla straordinaria conoscenza delle fonti antiche, restituì i testi in una forma che, ancor oggi, si può dire attuale[47].

[46] Di tale edizione, riveduta dall'autore e arricchita di indici, è stata pubblicata anche un'ottima versione francese, cfr. G. Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris 2003.

[47] Cfr. il mio intervento su «Comparetti e i testi orfici», cit., pp. 227-242.

Unità del corpus?

Sebbene la coeva storiografia greca sembri poco informata su questo movimento religioso che, almeno nella fase più antica, non ebbe un gran numero di adepti e, comunque, non raggiunse mai l'importanza politica della religione eleusina, i nuovi ritrovamenti che, a partire dal 1969[48] a oggi, hanno contribuito ad ampliare la nostra conoscenza delle lamine d'oro orfiche, hanno permesso di superare gran parte delle incertezze sull'orfismo[49], dimostrando che quella religione che la tradizione pose sotto il nome di Orfeo e che si manifestò soprattutto, ma non solo, in Magna Grecia, è esistita veramente[50].

Dopo la scoperta delle tavolette d'osso di Olbia pontica, da cui risulta l'esistenza di *orphikoi* dionisiaci, credenti in una dottrina escatologica fondata sull'immortalità dell'anima e sul superamento del *kyklos*, l'ipotesi che le divergenze formulari emergenti dalle lamine d'oro dimostrino che non tutte appartengono ad ambiente orfico, si è indebolita. Inoltre, il ritrovamento in una tomba di Pélinna[51] di due lamine d'oro in cui è attestata la devozione a Persefone fuori dal contesto magnogreco, ha confermato la difficoltà ad accettare la rigida ripartizione delle lamine in due gruppi proposta da Zuntz[52], nonché la distinzione basata sulla classificazione geografica secondo la quale le

[48] A tale data risale il ritrovamento della lamina d'oro di Hipponion che ha consentito di rinnovare il dibattito sull'orfismo: cfr. G. Pugliese Carratelli, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», cit., pp. 108-126.

[49] Per un'informata rassegna bibliografica relativa alle lamine auree, cfr. A. Bernabé, «La poesia órfica. Un capítulo reencontrado de la literatura griega», *Tempus*, 0 (1992), pp. 5- 41; ora anche *PEG* II 2, pp. 9-78.

[50] Cfr. Burkert, *Da Omero ai Magi*, cit., pp. 59-86 e le considerazioni di C. Calame, «Qu'est-ce qui est orphique dans les *Orphica*?», *RHR*, 219 (2002), pp. 385-400.

[51] *L'editio princeps* delle lamine di Pélinna si deve a K. Tsantsánoglou - G. M. Parássoglou, «Two Gold Lamellae from Thessaly», cit., pp. 3-16.

[52] Cfr. G. Zuntz, *Persephone*, cit., pp. 277 385. Lo studioso distingue i testi in A, in cui è presente Persefone, e B, in cui è presente il sintagma Μνημοσύνης λίμνη e/o la formula «sono figlio di Terra e di Cielo stellato». Infine distingue un gruppo C, in cui pone la lamina con contenuto cosmogonico, trovata nel Timpone grande a Thurii (Thu I). G.

lamine in cui compare Mnemosine e/o la formula «sono figlio della Terra e del Cielo stellato» interesserebbero un territorio assai vasto (Italia Meridionale, Creta, Tessaglia), mentre quelle in cui è invocata Persefone ed è attestato il *synthema* «capretto cadesti nel latte»[53] sarebbero circoscritte a Thurii.

Di qui l'opportunità non tanto di distinguere i testi sulla base del formulario e di spiegare le divergenze come un divario tra adepti a esperienze misteriche diverse, ma di verificare se o come contesti culturalmente e territorialmente diversi possano aver recepito e modificato un modello religioso comune[54]. Infatti, se l'operazione del distinguere è utile e necessaria per ordinare e precisare le nozioni religiose emergenti dai formulari, tuttavia occorre riconoscere che l'eccessiva radicalizzazione potrebbe enfatizzare le divergenze e ridurre le affinità al punto da obliterare un probabile fondo comune.

Ciò non impedisce, naturalmente, di ammettere con Pugliese Carratelli il «carattere particolare conferito all'orfismo dal suo intimo legame con la scuola di Pitagora, affiorante nelle lamine in cui alle istruzioni dettate da Mnemosyne si aggiunge la formula d'identità»[55]. Ma spinge anche a riflettere che, se in determinate aree geografiche (Magna Grecia, Tessaglia) sono state ritrovate lamine più o meno coeve, inscritte con formule in cui talora è attestata l'acqua salvifica di Mnemosine, talora si insiste in invocazioni a una Persefone salvifica, è difficile immaginare che, nonostante la presenza di formule e «segni» diversi[56], i *mystai* sepolti con la laminetta appartengano

Pugliese Carratelli, dopo la scoperta della lamina di Hipponion, utilizzando lo stesso criterio di classificazione, integra il gruppo mnemosynio con la nuova lamina, accettando la distinzione delle lamine in persephonie e mnemosynie.

[53] Cfr. Thu II e III. Sull'enigmatica formula, cfr. G. Camassa, «Passione e rigenerazione. Dioniso e Persefone nelle lamine 'orfiche'», in *Forme di religiosità*, pp. 171-182.

[54] Sull'argomento, cfr. il mio articolo, «Visioni escatologiche in Magna Grecia», in *Forme di religiosità*, pp. 207-217. Recentemente, Ch. Riedweg, «Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un 'Discours sacré' dans les lamelles d'or», *RHR*, 219 (2002), pp. 459-481, distingue nei formulari delle lamine parti in prosa e parti in versi, cercando di ricostruire gli elementi narrativi principali dello *hieros logos* originario.

[55] G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, cit., p. 18.

[56] Cfr. A. Bottini, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche,* Milano 1992, pp. 63-64.

a comunità religiose estranee tra loro. Comunità, che opererebbero, data la specularità dei testi ritrovati in Magna Grecia e Tessaglia, praticando lo stesso rituale funerario, ispirati a dottrine teologiche affini e con la stessa fede in un destino oltremondano.

Partendo da queste osservazioni, e disponendo le lamine, non secondo la classificazione dei formulari, ma secondo l'ordine cronologico dei ritrovamenti[57], emerge una singolare correlazione tra distribuzione cronologica e topografica:

Magna Grecia	fine V – metà IV secolo a. C.
Tessaglia	fine IV secolo a. C.
Sicilia	circa III secolo a. C.
Creta	III-II secolo a. C.
Roma	III secolo d. C.

In Magna Grecia e in Tessaglia, le lamine ritrovate, datate rispettivamente alla prima e alla seconda metà del IV secolo a. C., presentano formulari vari, ma corrispondenti; a Creta, dove i ritrovamenti sono altrettanto numerosi, i testi sono quasi seriali, e coevi tra loro; in Sicilia e a Roma, è stata ritrovata, nei rispettivi territori, un'unica lamina, il cui testo, nel caso di Entella, è affine al formulario mnemosynio; nel caso del tardo testo romano, è «di cultura religiosa più che di fede orfica»[58].

Queste constatazioni, e la rarità di rinvenimenti epigrafici di confronto, da cui si ricava che l'uso della lamina come accompagnamento al morto nella sepoltura è specifico delle lamine d'oro orfiche, indeboliscono l'ipotesi che le divergenze formulari siano indizi dell'appartenenza di questi testi a contesti dottrinari e rituali totalmente estranei tra loro. Orientano, piuttosto, verso l'ipotesi che gli iniziati siano adepti a esperienze misteriche, accomunate dallo stesso rituale e dalla stessa speranza di salvezza da ulteriori esistenze dolorose.

[57] La cronologia delle lamine, stabilita su base epigrafica e su dati archeologici, non sempre consente una datazione inattaccabile.

[58] Cfr. G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, cit., p. 97.

Tra le scoperte più recenti vanno segnalate, come ho già detto, le due lamine d'oro trovate a Pélinna[59], in cui l'inaspettata apparizione del nome βάκχιος, epiteto che spetta non solo agli iniziati di Dioniso ma al dio stesso, consente di collegare le due lamine, su cui sono iscritti testi che presentano analogie con il gruppo thurino, alla religione mistica di Dioniso cui rinviano i βάχχοι che chiudono la lamina d'Hipponion, e mette in evidenza, insieme ad altri elementi non meno significativi, quali la forma d'edera delle lamine, l'epifania teriomorfa, il riferimento al vino, l'appartenenza del μύστης di Pélinna a una cerchia dionisiaca in cui «si è elaborata l'esperienza misterica della morte»[60].

La formula misterica βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε rivolta a Persefone dimostra l'importanza, attribuita nello stesso testo a una Persefone salvifica e a un Dioniso liberatore, e crea il raccordo tra lamine persephonie e gruppo mnemosynio, già emerso, prima della scoperta delle lamine di Pélinna, nella tarda lamina di Cecilia Secondina, in cui è il riferimento a Mnemosine in un testo in cui è invocata Persefone[61], e nella lamina del Timpone grande, in cui istruzioni per il viaggio oltremondano convivono con formule canonizzate come persephonie[62].

Occorre segnalare inoltre che il βάκχιος di Pélinna suggerisce contatti non solo con i *bacchoi* di Hipponion, ma anche con il Dioniso Bacchios del culto olbiano, ricordato già da Erodoto[63], e con il βεβαχχευμένος dell'iscri-

[59] Cfr. K. Tsantsánoglou - G. M. Parássoglou, «Two Gold Lamellae from Thessaly», cit., pp. 3-16. I testi incisi sulle due lamine (Pe *a* e Pe *b*) sono quasi identici, con l'omissione nel testo più breve delle linee 4 e 7.

[60] Giuliana Scalera McClintock, «Non fermarsi alla prima fonte. Simboli della salvezza nelle lamine auree», *Fil. e Teol.*, 5 (1991), p. 406.

[61] L'*editio princeps* della lamina si deve a D. Comparetti, «Laminetta orfica di Cecilia Secundina», cit., pp. 161-170.

[62] Thu II fu ritrovata nel Timpone Grande all'interno di Thu I, su cui è inscritto un testo leggibile ma poco comprensibile.

[63] Herod., 4, 78, 4.

zione cumana[64]. La devozione a Persefone e la ripresa della formula dionisiaca ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες rinviano, invece, alle tre lamine del Timpone piccolo (la dèa è nominata anche a Thu II, la lamina più piccola del Timpone Grande), in cui l'anima, dopo aver superato terribili prove, invoca la «pura regina degli inferi» insieme con Eucle[65] ed Eubuleo[66]. I due teonimi sono forme eufemistiche, tipiche dell'*onomasticon* orfico[67] (come mostra anche l'uso di Euphrone per Nyx[68], Phanes per Eros ecc.), corrispondenti probabilmente ad Ade e Dioniso[69], i due numi attestati sui *pinakes* locresi insieme a Persefone secondo uno schema triadico d'influenza eleusinia[70], in cui si sarebbe assorbita la coppia divina più antica, Persefone/Dioniso, attestata a Pélinna.

La novità delle due lamine in forma d'edera consiste infatti nell'utilizzazione del modello teologico madre-figlio[71], attestato nella tra-

[64] Cfr. L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce, I: Colonies eubéennes, colonies ioniennes, emporia*, Genève 1995, n. 19.

[65] Cfr. Hesych., *s.v.* Εὐκλῆς· ὁ Ἅδης. G. Zuntz, *Persephone*, cit., p. 310 e note 3-4 esclude l'identità tra Eucle e Ade. Cfr. anche W. Burkert, «Le laminette auree: da Orfeo a Lampone», in *Orfismo in Magna Grecia*, p. 100; H. Lloyd Jones, «Pindar and the After-Life», in *Pindare*, Entretiens Hardt, 31 (1985), pp. 264 e 269-277.

[66] L'epiclesi Εὐβουλεύς, propria dello Zeus eleusinio, è talvolta estesa allo Zeus ctonio, cfr. Giulia Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986, pp. 102-110. In *OH* 29, 8; 30, 6; 52, 4 Eubuleo è epiclesi di Dioniso, figlio di Persefone; mentre Bacchos qualifica il figlio di Semele; in *PGurôb* I 18 (= *OF* 31) Eubuleo è un teonimo distinto da Dioniso; in un Inno citato da Macrobio, *Sat.* 1, 18, 12 (= *OF* 237) Phanes, Dioniso, Eubuleo, Antauge sono nomi diversi con i quali gli uomini chiamano lo stesso dio.

[67] Cfr. il mio articolo, «Due nuovi teonimi orfici nel papiro di Derveni», in *Orphisme et Orphée*, pp. 249-261.

[68] Cfr. la mia nota, «Euphrone: una divinità orfica?», *PdP*, 40 (1985), pp. 419-425.

[69] Per Ade e Dioniso come duplicato della stessa divinità: cfr. Heracl., B 15 DK.

[70] Per l'escatologia eleusina e il problema della reinterpretazione orfica, cfr. F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin-New York 1974, pp. 159-160, 167. Per l'influsso eleusinio sulle lamine d'oro orfiche, cfr. D. Musti, «Le lamine orfiche e la religiosità d'area locrese», cit., pp. 61-83.

[71] Nell'articolo, «Dioniso e Persefone nelle lamine d'oro di Pélinna», in *Mathesis e Philia. Studi in onore di Marcello Gigante*, a cura di S. Cerasuolo, Napoli 1995, pp. 79-85 ho cercato di dimostrare che la diade precede la più tarda triade di influsso eleusinio.

dizione mitica cretese di Dioniso, figlio di Zeus e Persefone[72], ripreso prevalentemente nella teologia orfica. L'altra tradizione, più comune, che fa di Dioniso il figlio di Zeus e Semele, è molto più rara nei testi orfici[73].

L'introduzione del ταῦρος e del κριός al posto dell'ἔριφος nella formula «cadesti nel latte» (Thu II 4, Thu III 10), dovuta forse a contrasti tra comunità orfico-pitagoriche o all'influenza di usi rituali locali[74], conferma il nesso tra lamine di Pélinna e lamine thurine. Il toro e l'ariete, soggetti rispettivamente di ἔθορες ed ἔπετες, non si limitano semplicemente a duplicare la formula thurina[75], ma metaforizzano l'antinomia balzare/cadere come esperienza del morire/nascere, in coerenza con l'intero formulario: moristi/nascesti; Persefone/Dioniso; balzasti/cadesti.

Per quanto riguarda la promessa di rinascita del *mystes*, sia essa divina[76] o eroica[77], gli studiosi sono concordi nel riconoscere che vi è una palese analogia tra testi mnemosyni e testi persephonei, ma continuano a dubitare se la dottrina del κύκλος γενέσεων, finora documentata a Thurii[78] e sot-

[72] Callim., fr. 43 Pfeiffer; Diod., 5, 75. Sulle madri di Dioniso negli *Inni orfici*, cfr. J. Rudhardt, «Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé, dans les Hymnes orphiques», *RHR*, 219 (2002), pp. 483-501.

[73] Nell'*Index III* di *OF* il nome di Semele manca, mentre negli *Inni Orfici* è attestato un *Inno a Semele*.

[74] Diog. Laert., 8, 20 riferisce, riguardo a Pitagora, che alcuni dicono che «sacrificava esseri inanimati; altri dicono, soltanto galli e capretti (ἐρίφοις) e animali lattanti e porcellini, come sono chiamati, gli agnelli no. Aristosseno, d'altra parte, attesta che egli permetteva di cibarsi di tutti gli altri animali, eccetto solo il bue aratore (βοός ἀροτῆρος) e il montone (κριοῦ)» (trad. di M. Gigante). A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, New York 1979, p. 193, nota nel passo l'eco di una *querelle* di sette pitagoriche di IV secolo; cfr. anche M. Detienne, *I giardini di Adone. I miti della seduzione erotica*, trad. it. Torino 1975, pp. 47-80.

[75] K. Tsantsánoglou - G. M. Parássoglou, «Two Gold Lamellae from Thessaly», cit., p. 14; G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, Milano 1993, pp. 62-63.

[76] Thu II 4 θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου; Thu III 9 θεὸς δ' ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο.

[77] P 11 μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξει[ς].

[78] Thu III 5 κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο. Sull'attestazione della dottrina della metempsicosi nella laminetta, cfr. G. Casadio, «La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora», in *Orphisme et Orphée*, pp. 135-136.

tintesa a Pélinna[79], sia attestata al v. 4 della lamina di Hipponion[80], dove al divieto di fermarsi alla prima fonte, senza nome e incustodita, s'aggiunge l'indicazione:

ἔνθα κατερχόμεναι ψυχαὶ νεκύων ψύχονται[81].

L'idea del bivio[82], diffusa nella topografia dell'Ade di alcuni testi platonici[83], presuppone la distinzione tra sede dei giusti (destra) e sede degli empi (sinistra), corrispondente nel formulario mnemosynio[84] a quella tra destino di reincarnazione dei comuni mortali e beatitudine promessa agli iniziati.

Vladimir Propp[85], che aggiunge l'esempio della lamina di Petelia al materiale favolistico russo, classificato secondo il motivo dell'acqua viva e dell'acqua morta, nota che, anche nel caso della lamina magnogreca, l'acqua della κρήνη senza nome, cui attingono i morti che non entrano all'Ade, ha funzione di acqua di vita perché costringe le ψυχαί a riprendere il ciclo vitale, mentre la fresca acqua della λίμνη di Mnemosine[86], che disseta gli

[79] L'anima dichiara di liberarsi dal σῶμα e/o dal κύκλος delle nascite.

[80] Cfr. MARISA TORTORELLI GHIDINI, «Sul v. 4 della laminetta di Hipponion: ψύχονται o ψυχοῦνται?», *PdP*, 47 (1992), pp. 177-181.

[81] Il verso manca nelle altre lamine della stessa serie, tranne che a Entella I 6 Frel. Molto opportunamente V. DI BENEDETTO, «Fra Hipponion e Petelia», *PdP*, 49 (2004), p. 303 segnala il confronto con *Od.* 10, 529-30 ἔνθα δὲ πολλαὶ / ψυχαὶ ἐλεύσονται νεκύων.

[82] MARIA MICHELA SASSI, «Parmenide al bivio», *PdP*, 43 (1988), pp. 383-396, confronta l'itinerario parmenideo con il bivio oltremondano dei testi platonici e delle lamine auree.

[83] Cfr. PLAT., *Gorg.* 523 b ss.; *Phaed.* 113 d ss.; *Phaedr.* 248 c ss.; *resp.* 10, 614 c ss.

[84] Mi riferisco soprattutto alle lamine H, P e Ph secondo la classificazione di G. PUGLIESE CARRATELLI, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», cit., pp. 108 ss. Nelle lamine cretesi e in quella tessala, ora a Malibu, si parla invece di un'unica fonte; in Thu II si accenna a una via a destra, ma manca il motivo del bivio e delle fonti.

[85] V. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, tr. it. Torino 1972, pp. 314-317. L'edizione originale russa è del 1946.

[86] V. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, cit., p. 314. A differenza di Propp, E. ROHDE, *Psiche*, II, cit., p. 723, pur ammettendo il motivo favolistico, definisce la fonte di Mnemosine acqua di vita.

iniziati, ha la funzione di acqua di morte, benefica, che «calma il morto, vale a dire gli dà la morte definitiva».

La successiva scoperta delle lamine d'oro di Pharsalos e di Hipponion ha confermato l'analisi condotta da Propp sulla lamina di Petelia, resa ora più esplicita dalla presenza del verso 4 di Hipponion, mancante nei testi delle altre lamine con formulario affine, in cui la sorte dei non iniziati è espressa dal verbo ψύχονται.

L'interpretazione più comune di questa forma verbale, «hanno refrigerio» o «si raffreddano», rispetta la capacità vivificante dell'acqua e il nesso linguistico con ψυχή, trascurando però la distinzione, segnalata nei lessici, tra i due lemmi, classificati in gruppi semantici diversi[87]. Non tiene conto infatti che l'aggettivo ψυχρόν, che occupa lo stesso campo semantico di ψύχομαι «mi raffreddo», compare come attributo del Μνημοσύνης ὕδωρ[88] che, a differenza della fonte vitanda che costringe le ψυχαί dei non iniziati a riprendere il ciclo, consente la rinascita del defunto[89].

Quasi tutti gli studiosi ammettono che la descrizione oltremondana delle due acque risponde alla distinzione tra destino dei *mystai* che si dissetano alla λίμνη di Mnemosine e destino dei non iniziati che «cercano refrigerio» (ψύχονται) alla κρήνη senza nome. Ma l'idea del *refrigerium,* anche se inteso da Pugliese Carratelli come freschezza della vita mortale, non giustifica la radicale distinzione tra *krene* anonima e ψυχρὸν ὕδωρ di Mnemosine, né tra condanna per le anime che discendono alla prima fonte e premio per quelle obbedienti alle prescrizioni.

In realtà, il problema esegetico può risolversi intendendo ψύχονται

[87] P. CHANTRAINE, *DELG*, *s. v.* ψυχή. Sulla relazione tra vitalità e refrigerio, cfr. J. JOUANNA, «Le souffle, la vie et le froid: remarques sur la famille de ψύχω d'Homère à Hippocrate», *REG*, 100 (1987), pp. 203 224.

[88] Al verso 7 di H, ψυχρὸν ὕδωρ è l'acqua di Mnemosine. L'espressione è usata anche in riferimento a Osiride in testi egittizzanti, ritrovati in Magna Grecia.

[89] In PLAT., *resp.* 10, 614 c, fermarsi al fiume Amèles è condizione necessaria per la successiva reincarnazione. A Lebadea in Beozia il consultante, disceso nell'antro, beve sia l'acqua di Lethe, che procura l'oblio di tutto, sia l'acqua di Mnemosine, grazie alla quale gli rimane la memoria di tutto ciò che ha visto durante la catabasi (PAUS., 9, 39).

come diatesi passiva di ψύχω=ζωοποιῶ, «conservo in vita, animo», segnalato nell'*Etymologicum Magnum*[90], o leggendo, al posto di ψύχονται, ψυχοῦνται[91], da cui si ricaverebbe che le anime che si fermano alla prima fonte «sono soffiate» (nei corpi)[92]. Accettando il senso del verbo segnalato nell'*Et. Mag.* si conserva infatti il gioco linguistico ψυχή-ψύχω, *ri-animarsi dell'anima*, e si introduce un riferimento *testuale* alla dottrina della metempsicosi[93], generalmente riconosciuta come orfica, ma mai direttamente attestata nelle lamine con formulario mnemosynio.

In ogni caso, nelle lamine d'oro orfiche, la dottrina del κύκλος γενέσεων è avvertita come un'esperienza negativa, cui si è costretti dall'insondabile decisione dei numi, o dall'oblio della vera origine, mentre l'idea di una beatitudine oltremondana si riflette sia nelle formule thurine: «m'immersi nel grembo della regina degli inferi», «nume sarai invece che mortale», «capretto cadesti nel latte»[94], sia nella genealogia mistica delle lamine mnemosynie: «sono figlio della Terra e del Cielo stellato» o nell'assunzione di un nuovo nome: 'Αστέριος, a Pharsalos, βάχχοι, a Hipponion.

Ma occorre precisare che la nozione di rinascita subisce un'evidente modificazione, a seconda del formulario[95]: a Thurii e a Pélinna la speranza

[90] Cfr. *Et. Mag. s.v.* ψύχω. σημαίνει δύο. τὸ ζωοποιῶ ἐξ οὗ καὶ ψυχή, καὶ τὸ φυσῶ.

[91] Cfr. Marisa Tortorelli Ghidini, «Sul v. 4 della laminetta di Hipponion: ψύχονται o ψυχοῦνται?», cit., pp. 177-181. Il valore fonetico di *omicron*, equivalente a ο, ω, ου , consente entrambe le letture, ma la presenza della forma ψύχονται a Entella fa propendere per quest'ultima.

[92] Sull'equivalenza ψυχεῖν = πνεῖν cfr. Hesych., s. v. ψυχεῖν. Per l'immagine delle anime soffiate nei corpi, cfr. Arist., *de an.* 410 b 19 (= *OF* 27). Sull'argomento, cfr. Francesca Alesse, «La dottrina pitagorica della metempsicosi nel *De anima* di Aristotele», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 397- 412.

[93] Riconosce nel verbo ψύχονται il riferimento alla metempsicosi R. Merkelbach, «Die goldenen Totenpässe: Ägyptisch, Orphisch, Bakchisch», *ZPE*, 128 (1999), p. 9.

[94] Per l'identificazione dell'iniziato con Dioniso Eriphios e la sua rinascita sotto questo nome, cfr. Jane E. Harrison, *Themis. Uno studio sulle origini sociali della religione greca*, trad. it. di Giuliana Scalera McClintock, Napoli 1996, p. 53.

[95] Secondo G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, cit., p. 20, nelle lamine thurine la nuova nascita risponde alla speranza di sfuggire alle sofferenze terrene, mentre nelle lamine mnemosynie essa risulta dal desiderio d'immortalità.

di rinascita è riposta in Persefone, mentre a Hipponion e nelle lamine mnemosynie è riposta nell'acqua di Mnemosine e, nelle lamine cretesi dove manca anche Mnemosine, in un'anonima fonte.

Dopo la scoperta della lamina d'oro trovata nel 1977 in un'imprecisata località della Tessaglia, conservata al Paul Getty Museum, che aggiunge ai quattro versi delle lamine cretesi l'emistichio «ma la mia stirpe è celeste», attestato anche a Petelia e a Entella, si è indebolita l'ipotesi che le lamine cretesi risultino dall'abbreviazione del modello mnemosynio, lasciando inspiegato il motivo per cui la funzione salvifica dell'acqua sia sottratta all'intervento di qualsiasi nume.

Il confronto, proposto da Pugliese Carratelli, con l'epigrafe festia del II secolo a. C.[96], in cui è attestata la devozione verso una Grande Madre che versa da bere agli iniziati evidenzia una suggestiva interazione tra l'epigrafe e i testi cretesi:

θαῦμα μέγ' ἀνθρώποις | πάντων Μάτηρ πρ<ο>δίκνυτι, |
τοῖς ὁσίοις κίν<κ>ρητι καὶ οἳ γον|εὰν ὑπέχονται,
τοῖς δὲ π|αρεσβαίνονσι θιῶν γέν|ος ἀντία πράτ<τ>ει.
πάντε|ς δ' εὐσεβίες τε καὶ εὔγλωθ |<τ>οι πάριθ' ἁγνοὶ
ἔνθεος ἐς | Μεγάλας Ματρὸς ναόν, | ἔνθεα δ' ἔργα
γνώση[θ]' ἀ|θανάτας ἄξια τῶδε ν|αῶ.

«Di un grande prodigio dà agli uomini preannunzio la Madre di tutte le cose: quelli pii ella disseta, ed essi acquistano consapevolezza della loro origine; ma nega il suo favore a quelli che non rispettano la stirpe dei numi. Tutti voi uomini pii e rettamente parlanti entrate purificati nel tempio della Grande Madre pervaso di presenza divina, e opere di segno divino conoscerete, degne della immortale Signora di questo tempio»[97].

[96] Cfr. G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, cit., p. 25.

[97] Testo e traduzione sono di G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, cit., pp. 46- 47.

Già il Kern[98], fondandosi sull'analogia tra l'espressione οἱ γονεὰν ὑπέχονται («ed essi acquistano consapevolezza della loro origine») e la formula «sono figlio della Terra e del Cielo stellato», aveva suggerito il nesso tra religione orfica e culto cretese della πάντων Μάτηρ. Tale legame è confermato dal confronto col nome Παντομάτριον del porto di Eleutherna e dalla significativa omonimia tra la dèa cretese e il teonimo Πάμματρι[99], attestato nella lamina più grande del Timpone grande.

La Grande Madre dell'epigrafe festia potrebbe dunque coincidere con la dea dispensatrice di acqua di conoscenza dei testi cretesi, in cui si conservano tracce della religione misterica di Dioniso Zagreus «non toccata dalla riforma orfica realizzata dai pitagorici in Magna Grecia»[100]. Ma occorre anche aggiungere che l'ipotesi di un rito originario in cui una grande Madre versa acqua agli iniziati presuppone quel modello teologico diadico, cui abbiamo già accennato, rintracciabile sia nelle laminette persephonie, che in quella mnemosynie e cretesi.

Malgrado la conservazione della matrice dionisiaca, il contatto con contesti culturali diversi avrebbe agito sui testi alterando la figura della Madre: nella serie persephonia il ruolo della Madre è attribuito a Persefone, regina degli inferi e madre del Dioniso orfico; nel gruppo ipponiate, la Grande Madre, il cui culto si è affievolito nell'adattamento da rito civico a rituale funerario, è assimilata a Mnemosine, la dèa mistica, Madre dei *bacchoi*.

Nell'adattamento a territori e contesti diversi, il modello religioso diadico si organizza secondo dinamiche e assialità diverse: a Pélinna e a Thurii la polarizzazione mitico rituale ha favorito l'emergere della coppia divina Persefone/Βάκχιος, titolo di Dioniso e dell'iniziato di Dioniso; a Hipponion, Petelia, Pharsalos, Entella il modello originario ha ceduto all'intellettualizzazione pitagorica, trasformando la coppia mitica in coppia culturale, Mnemosine/βάχχοι.

[98] O. Kern, «Orphiker auf Kreta», cit., p. 475.
[99] Cfr. Colli 4 [A 68].
[100] G. Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques*, cit., p. 17.

Tipologia e funzione

Le ventitrè lamine d'oro prese in considerazione[101], incluse quella trovata a Pherae[102] e le due lamine d'oro inscritte trovate a Sfakaki[103], datate tra il V secolo a. C. e il III d. C., erano state poste, ripiegate più volte su sé stesse o arrotolate, all'interno di tombe, in aree geografiche distanti e culturalmente diverse. Probabilmente questi singolari documenti sono *symbola*[104] di riconoscimento di iniziati dionisiaci e contengono istruzioni destinate ad accompagnare l'anima da un luogo all'altro, cioè dal terreno all'uranico, o da una condizione all'altra, cioè dalla vita alla morte o dalla morte alla vita.

La tipologia dei testi presenta qualche analogia con le *defixiones* scritte di solito su lamine plumbee, datate dal V secolo a. C. all'età romana, ritrovate anch'esse in tombe. Ma, mentre le *defixiones*, pur appartenendo ad àmbito sacro, hanno funzioni magiche e apotropaiche e sono rivolte ai vivi, i testi inscritti sulle preziose foglie d'oro[105] sono rivolti al morto e hanno funzione essenzialmente escatologica.

Negli studi moderni sull'orfismo il problema della funzione delle lamine, anche se connesso al fondo dottrinario e allo scenario culturale a

[101] Cfr. anche la laminetta d'oro di Lesbo del IV secolo a. C., di cui una notizia è apparsa in *'Αρχ. Δελτίον*, 43 (1988), p. 459, e le numerose lamine d'oro trovate in Macedonia, cfr. M. W. Dickie, «The Dionysiac Mysteries in Pella», *ZPE, 109* (1995), pp. 81-86.
[102] Cfr. P. Chrysostomou, 'Η Θεσσαλικὴ θεὰ Ἐννοδία ἢ Φεραία θεά, Athenai 1991 (ripubblicata ad Atene nel 1998). Sulla lamina, P. Chrysostomou, *Le culte de Dionysos à Phères*, Athènes 1994, pp. 126-139; J. N. Bremmer, *La religione greca*, tr. it. Cosenza 2002, p. 140; K. Tsantsánoglou, «The First Columns of Derveni Papyrus and their Religious Significance», in *SDP*, pp. 114, 117; W. Burkert, *Da Omero ai Magi*, cit., pp. 68 ss.; C. Riedweg, «Initiation- Tod- Unterwelt», in *Ansichten griechischer Rituale*, pp. 359-398.
[103] Cfr. Y. Z. Tzifopoulos, «The Dionysiac (-Orphic) Lamellae of Crete», dattiloscritto inviatomi cortesemente dall'Autore.
[104] Il termine σύμβολα compare nelle lamine di Pherae e di Entella II 5, e nel *PGurôb*. Sul significato del termine in rituali misterici, cfr. Marisa Tortorelli Ghidini, «Semantica e origine misterica dei *symbola*», *Filosofia e Teologia*, 5 (1991), pp. 391-395.
[105] I testi delle lamine d'oro sono riconducibili a tèmi comuni, ma manca un testo canonico: cfr. P. Lévêque, «Religion poliade et sectes», *Kernos*, 10 (1997), pp. 233-240.

cui i documenti appartengono, è stato trascurato o addirittura ignorato. La rarità di iscrizioni in lingua greca su oggetti d'oro nella produzione epigrafica dell'Italia antica, in epoca anteriore alla lamina di Hipponion, ha costretto a confronti con materiale aureo, territorialmente e cronologicamente diverso, ma soprattutto d'origine e ispirazione diversa.

Una classificazione del materiale aureo di confronto si deve quasi esclusivamente a G. Zuntz che, nel suo dottissimo volume *Persephone* del 1971[106], s'oppone all'esistenza di rapporti, da più parti segnalati[107], tra le lamine d'oro orfiche e le tarde *lamellae* d'oro magiche per la distanza cronologica tra le due classi di documenti e la loro diversa destinazione[108]. Secondo Zuntz le lamine sono oggetti singolari, riutilizzati, in qualche caso, come talismani o amuleti[109]: la lamina di Petelia, datata al IV secolo a. C., sarebbe stata conservata, a guisa di amuleto, in un piccolo contenitore cilindrico del II secolo d. C.; la lamina del Timpone grande, su cui è inscritto un testo inintelligibile, sarebbe un *phylakterion* che protegge la lamina interna, contenente istruzioni per il viaggio oltremondano dell'iniziato.

Collegamenti tra le lamine auree orfiche e le tarde *lamellae* d'oro magiche sono sottintesi invece nella congettura di Martin L. West che, alla l. 13 di Petelia[110], pur non affrontando direttamente la questione, si serve del formulario di queste *lamellae* per integrare la linea lacunosa di P, coincidente con l'*incipit* di Hipponion. Coerentemente con la supposta separazione delle lamine in mnemosynie e persephonie, Pugliese Carratelli distingue la funzione di *phylakterion* delle lamine thurine da quella di *vademecum* delle

[106] G. ZUNTZ, *Persephone*, cit., pp. 277- 286.

[107] La connessione è già in F. H. MARSHALL, *Catalogue of the Jewellery Greek, Etruscan and Roman in the Department of Antiquities. British Museum*, London 1911, p. XLVII.

[108] Cfr. G. ZUNTZ, *Persephone*, cit., pp. 283-284.

[109] Il termine greco per amuleto è περίαπτον (oggetto o materiale attaccato a una persona) o φυλακτήριον (oggetto che custodisce o protegge); talismano deriva invece dal greco tardo τέλεσμα e indica «ciò che è consacrato», τετελεσμένον.

[110] M. L. WEST, «Zum neuen Golblättchen aus Hipponion», *ZPE*, 18 (1975), pp. 229-236: [ἐν πίνακι χρυσέωι] τόδε γρα[ψάτω ἠδὲ φορείτω].

lamine mnemosynie[111]. Roy Kotansky, nel volume *Magika Hiera*[112], pur ammettendo la difficoltà di dimostrare che le lamine d'oro orfiche siano prototipi dell'uso amuletico di *lamellae* d'oro (o d'argento) inscritte, sostiene che i loro antecedenti rientrano nella tipologia di speciali tipi di amuleti d'oro inscritti, trovati in altre aree del Mediterraneo. Si tratta soprattutto di amuleti d'oro d'origine fenicio-punica, provenienti da tombe di VII-V secolo a. C. a Cartagine e in Sardegna[113], inscritti con formule profilattiche, e di un'altra categoria meno nota di *lamellae* d'oro di II secolo a. C. trovate innanzitutto in Palestina, su cui è inscritta la formula, tutt'altro che soterica: θάρσει, οὐδεὶς ἀθάνατος.

Riguardo alla produzione epigrafica dell'Italia antica, il confronto si limita a due lamine d'oro etrusche da Caere[114], datate all'inizio del V secolo a. C., che condividono con le lamine orfiche datazione e provenienza, ma sono totalmente estranee al carattere religioso dei testi orfici[115]. Un confronto più suggestivo potrebbe venire da una lamina d'oro da Perugia Pe 7. 2, datata al II secolo a. C., su cui sono inscritti i teonimi *Apulu Fufluns*, quest'ultimo associato a *Pachies* (= Bacco) in iscrizioni vascolari da Vulci di V secolo a. C. (= Vc 4.1- 4.4)[116].

[111] G. PUGLIESE CARRATELLI, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», cit., p. 124. Cfr. anche G. PUGLIESE CARRATELLI, «Sulla lamina orfica di Hipponion», *PdP*, 30 (1975), p. 228; A. BERNABÉ, «El poema órfico de Hiponion», in *Estudios actuales sobre textos griegos. II Jornadas internacionales, UNED, 25-28 oct. 1989*, (para J. A. LÓPEZ FÉREZ), Madrid 1991, p. 233.

[112] R. KOTANSKY, «Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets», in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, (by C. A. FARAONE - D. OBBINK), Oxford 1991, pp. 107-137, soprattutto pp.114-6. L'uso indifferenziato dei termini amuleto e talismano, consapevolmente segnalato da Kotansky alla p. 124 nota 5, rende più difficile la classificazione di questi oggetti.

[113] Cfr. M. GIULIA AMADASI GUZZO, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, Roma 1967, Sard. 38: iscrizione fenicia su lamina aurea proveniente dal *tophet* di Sulcis (VII sec. a.C.) contenente un'invocazione a Baal Ammon.

[114] Cfr. H. RIX, *Etruskische Texte*, II, Tübingen 1991.

[115] Cr 4. 4, opistografa, riporta sul *recto* e sul *verso* un testo in versione etrusca e punica relativo alla consacrazione di un tempio da parte del re locale; Cr 4. 5 fa riferimento a un'offerta dello stesso re allo stesso tempio.

[116] Cfr. P. POCCETTI, «Per un dossier documentario dei riflessi di dottrine misteriche

Recentemente la scoperta di una grande quantità di lamine d'oro in lingua greca, databili al IV secolo a. C.[117], ha consentito un netto ampliamento del materiale epigrafico aureo di confronto. Le lamine, per lo più inscritte con l'appellativo *mystes,* forma abbreviata di un messaggio salvifico più esteso, sono state trovate in tombe a Egion[118], Metone[119], Peonia[120] e Pella[121]. Tra quelle di Pella è stata ritrovata una lamina d'oro con iscrizione disposta su tre righe[122]: Περσεφόνηι Ποσείδιππος μύστης εὐσεβής. L'uso del materiale prezioso e, nel caso della citata lamina di Pella, la presenza di Persefone, suggeriscono l'affinità tra queste lamine e le più note lamine orfiche in un territorio in cui è attestata la vocazione orfica.

La difficoltà a definire la funzione di questi oggetti emerge già dal problematico *incipit* della lamina di Hipponion che, nonostante numerosi tentativi di esegesi, rimane ancora enigmatico: Μναμοσύνας τόδε ἠρίον «a Mnemosyne appartiene questo sepolcro». La formula, così trascritta da Pugliese Carratelli nell'*editio princeps,* a prima vista analoga a quella di iscrizioni sepolcrali e votive, ha suscitato immediate perplessità perché, a differenza delle iscrizioni sepolcrali, è inscritta su oro, rivolta al morto e destinata ad accompagnarlo nella sepoltura.

La recente lettura ἱερόν di Pugliese Carratelli, che spiega ἠρίον come *anagrammatismos* di ἱερόν[123], è sembrata risolutiva. Ma non si può escludere

e sapienziali nelle culture indigene dell'Italia antica», in *Forme di religiosità,* pp. 109-136; IDEM, «La diffusione di dottrine misteriche e sapienziali nelle culture indigene dell'Italia antica: appunti per un dossier», in *Tra Orfeo e Pitagora,* pp. 91-126.

[117] M. W. DICKIE, «The Dionysiac Mysteries in Pella», *ZPE,* 109, pp. 81-86. Cfr. *PEG* 496F.

[118] Delle lamine di Egion, datate al III secolo a. C., una ha forma di foglia d'alloro o di olivo e reca l'iscrizione: μύστας; su altre due è scritto: Δεξίλαος μύστας; Φίλων μύστας.

[119] La lamina di Metone, datata al IV secolo a. C., reca l'iscrizione: Φυλομάγα.

[120] La lamina di Peonia, datata al 350-300 a. C., reca l'iscrizione: Βόττακος.

[121] A Pella sono state ritrovate numerose lamine d'oro inscritte di IV secolo a. C. e una laminetta, apparentemente senza iscrizione, del II secolo a. C.

[122] Cfr. LAURA ROSSI, «Il testamento di Posidippo e le laminette auree di Pella», *ZPE,* 112 (1996), pp. 59-65; W. BURKERT, *Da Omero ai Magi,* cit., p. 65.

[123] Cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro 'orfiche',* cit., pp. 23-24. Recentemente,

che ulteriori congetture potrebbero venire dalla lacunosa linea 2 della lamina di Entella, in cui compare l'espressione μ]εμνημέ<ν>ος ἥρως[124], «l'eroe che ricorda» (cfr. gli *heroes* in P 11), probabile destinatario della lamina e, al tempo stesso, soggetto mancante della linea 1: ἐπεὶ ἂμ μέλλῃσι θανεῖσθαι[125].

Malgrado le diverse congetture, il senso dell'*incipit* è chiaro. Giuseppe Giangrande, pur conservando la lettura tràdita ἠρίον, interpreta Μνημοσύνης ἠρίον come formula epitafica con il valore metaforico di sepolcro che custodisce τὰ γράμματα, cioè le istruzioni scritte per il *mystes*[126]. L'idea che la lamina sia un «sepolcro di parole dedicate a Mnemosyne», non contrasta con il senso che emerge dalla nuova lettura di Pugliese Carratelli: «Il testo scritto sulla lamina è sacro a Mnemosyne». In entrambi i casi, ciò che è scritto sulla lamina prevale sulla preziosità dell'oggetto, consacrando l'iniziato a Mnemosine e sottraendolo all'oblio degli uomini[127].

Sin dal primo ritrovamento di lamine d'oro, che fu quello di Petelia nel 1834, gli studiosi pensarono che i formulari inscritti sulle lamine fossero orfici (malgrado il nome di Orfeo mancasse). Comparetti che, come abbiamo visto, fu tra i primi a studiare la preziosa laminetta, propose infatti di sottintendere alla linea 13 il nome Ὀρφεύς[128] come soggetto di τόδ᾽ ἔγρα[ψεν, dando così al testo il suggello dell'autorità del mitico cantore.

Anche se non tutti condividono l'ipotesi che i testi delle lamine d'oro risalgano a uno *hieros logos* la cui diffusione andava sotto il nome di Orfeo[129], tuttavia il riconoscimento che le lamine appartengono ad ambiente orfico

in «Progressi nella lettura della lamina orfica di Hipponion», *PdP,* 57 (2002), p. 229, lo studioso oscilla tra ἱερόν e ἔρ<γ>ον, proposto da Gil e accettato da molti altri studiosi.

[124] Cfr. J. FREL, «Una nuova laminella 'orfica'», *Eirene,* 30 (1994), pp. 183-184.

[125] G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro 'orfiche',* cit., p. 20, appone il punto dopo θανεῖσθαι, ritenendo che alla linea 1 sia riportata l'intitolazione del *memorandum.*

[126] G. GIANGRANDE, «La lamina orfica di Hipponion», in *Orfeo e l'Orfismo,* pp. 235-248.

[127] Cfr. *OH* 77, 9-10.

[128] D. COMPARETTI, *Laminette orfiche edite e illustrate,* Firenze 1910, p. 32.

[129] Cfr. C. RIEDWEG, «Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un 'Discours sacré' dans les lamelles d'or», *RHR,* 219 (2002), pp. 459-481 tenta un'audace ricostruzione dello *hieros logos* originario.

si è ormai consolidato dopo la pubblicazione delle tavolette d'osso di Olbia pontica che documentano l'esistenza di *orphicoi* dionisiaci che credono che la vera vita inizi con la morte del corpo, associando dottrina dell'immortalità e metempsicosi[130].

Anche per questi pezzi d'osso dagli angoli arrotondati, la tipologia è incerta e oscilla, nell'interpretazione degli studiosi, tra *membership tokens*, simbolizzanti la partecipazione a rituali comuni, *sortes* che l'officiante orfico traeva da una *kiste* o da un *kalathos, symbola* rituali, del tipo di quelli menzionati nel *PGurôb*[131]. Quest'ultima ipotesi, sembra più adatta al tipo d'oggetto, soprattutto per i *grammata* iscritti, tra cui il termine ἀλήθεια, graffito su tutte e tre le tavolette, che suggerirebbe il trasferimento del *symbolon* dal piano concreto dell'oggetto a quello concettuale di «verità» del messaggio simbolico.

Prima dei ritrovamenti d'Olbia, ἀλήθεια era parola attestata, in testi orfici, solo nella formula πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι al v. 7 della laminetta di Pharsalos[132]. La formula, non diversamente da quella omerica di cui è calco, presuppone la domanda di identità (chi sei?) ma risolve il racconto di verità omerico nella dichiarazione di una memoria totale che conduce alla salvezza. «Tutta la verità» che l'anima deve riferire ai custodi consiste infatti nel recitare la propria genealogia mistica: Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ<ερόεντος>. Solo dopo aver detto la verità e aver bevuto alla fonte della Memoria, l'anima s'avvia per la via sacra o s'unisce agli altri *heroes*.

La funzione salvifica delle lamine s'adatta al carattere settario dei testi e conferma che testi fondati sulla credenza che la morte non è l'evento da allontanare ma il *pathema* da superare non possono avere una funzione

[130] Cfr. M. L. West, «The Orphics of Olbia», cit., p. 25; J. G. Vinogradov, «Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphicher Plättchen von Olbia», in *Orphisme et Orphée*, pp. 77-86.

[131] Cfr. Marisa Tortorelli Ghidini, «Semantica e origine misterica dei *symbola*», cit., pp. 391-395; «Símbolos y simbolismo en las láminas de oro órficas», (in corso di stampa).

[132] Marisa Tortorelli Ghidini, «Sul v. 7 della laminetta di Farsalo», cit., pp. 73-77; Giuliana Scalera McClintock, «Aletheia nelle tavolette di Olbia pontica», *Fil. e Teol.*, 4, 1990, pp. 78-83.

apotropaica, attestata altrove e per altri oggetti. Le lamine non sono assimilabili al cosiddetto obolo di Caronte, generalmente inteso come pagamento per l'accesso all'Ade[133], ma sono segni dell'identità mistica del defunto e conservano il valore di *symbola*, oggetto tagliato a metà che deve idealmente riunirsi alla parte mancante per acquistare tutto il suo significato.

Infatti, sia che compia il suo destino di beatitudine dissetandosi alla fonte della memoria, sia che dissolva il *pathema* in *mneme*, in ogni caso, l'anima procede nel suo viaggio oltremondano accompagnata dalla laminetta che, in quanto oggetto, materializza il rapporto di reciprocità tra l'iniziato e il suo partner invisibile, riunendo defunto, comunità d'appartenenza e interlocutore oltremondano; in quanto parole, inscritte sull'oggetto, lo smaterializza in formule capaci di restituire il vivo al morto e viceversa.

Cronologia e dislocazione

Le lamine d'oro orfiche, generalmente raggruppate secondo il formulario e distinte sostanzialmente in due gruppi, sono presentate in questo volume secondo l'ordine cronologico (naturalmente indiziario) e il luogo di ritrovamento.

Delle 23 lamine prese in considerazione, sette, databili tra la fine del V secolo e la prima metà del IV secolo a. C., sono state ritrovate in Magna Grecia, nelle località di Hipponion, Petelia e Thurii; cinque, risalenti alla fine del IV secolo a. C., sono state rinvenute in siti della Tessaglia, a Pharsalos, Pherae, Pélinna, e in una località tessalica imprecisata. Una lamina, con testo simile a quello di Hipponion e Petelia, risalente al III secolo a. C., sembra provenire da Entella[134] (Sicilia).

[133] Cfr. Marisa Tortorelli Ghidini, «Lettere d'oro per l'Ade», in *Caronte. Un obolo per l'Aldilà*, a cura di Renata Cantilena, *PdP*, 50 (1995), pp. 468-482.

[134] A. Bernabé, «La laminetta orfica di Entella», in *Sicilia epigrafica. Atti del Convegno internazionale. Erice, 15-18 ottobre 1998, ASNPisa*, serie IV, Quaderni 1, (1999), pp. 53-63, propone di anticipare la datazione della lamina dal III secolo a. C. (Frel) al IV secolo a. C.

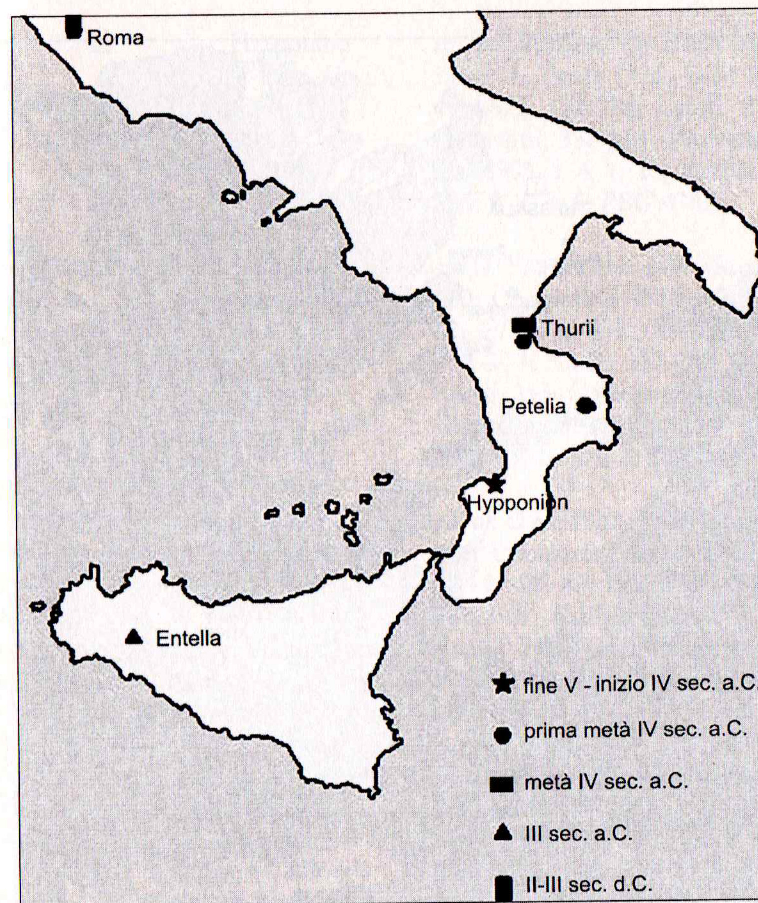
Un gruppo di sei lamine, datate al III-II secolo a. C., tutte con lo stesso formulario, è stato ritrovato a Creta. Di queste, cinque sono state trovate a Eleutherna, una nell'area di Mylopotamos. A Creta sono state ritrovate altre tre lamine, di cui una proveniente dalla stessa zona sepolcrale e avente la medesima datazione, inscritta con breve testo, e altre due provenienti da Sfakaki, datate al II- I secolo a. C.

Infine è stato rinvenuto a Roma un tardo esemplare, datato al III secolo d. C., in cui è menzionato anche il nome della proprietaria della preziosa lamina, Cecilia Secondina.

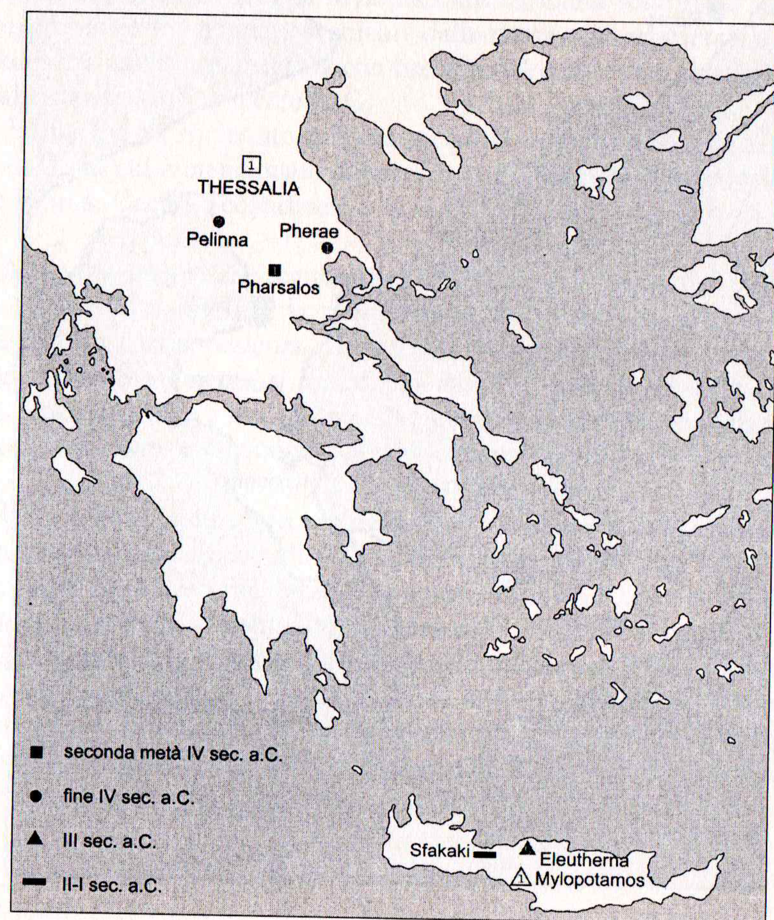
Nelle due mappe che seguono sono evidenziati i luoghi di provenienza delle lamine ed è indicata la presunta datazione dei testi. Nella tabella successiva, in corrispondenza di ciascuna lamina disposta in ordine cronologico, conformemente ai criteri esposti, sono indicate le sigle con cui solitamente le lamine sono citate nel volume e sono segnalate le principali edizioni consultate e l'*editio princeps* di ciascuna lamina.

Il testo delle lamine a fronte della mia traduzione si basa sull'edizione di *Le lamine d'oro 'orfiche'* di G. Pugliese Carratelli, Milano 1993. Per le lamine di Entella e Pherae, escluse da quest'edizione, il testo si basa su *Le lamine d'oro orfiche*, Milano 2001, a cura di G. Pugliese Carratelli.

Per i testi di altre lamine non incluse nelle edizioni di Pugliese Carratelli, da me riportate, seguo A. Bernabé, *PEG* 474-494 F. Nei rari casi in cui accetto o propongo letture diverse dalle edizioni citate, segnalo le divergenze nel sintetico apparato che accompagna le lamine, limitato comunque alle congetture discusse nel commento.



Tav. I. Ritrovamenti di lamine d'oro in Magna Grecia, Sicilia e Roma.



Tav. II. Ritrovamenti di lamine d'oro in Tessaglia e a Creta.

N.	Sigle	Lamine	Edizioni
1	H	Hipponion V-IV a. C.	*ed. pr.* Pugliese Carratelli 1974, H, 110-111; Zuntz 1976, 132-133; Colli 4 [A62], 172-174; Landi, 275-276; Gallavotti, 338-339; Pugliese Carratelli 1993, I A 1, 20; Riedweg, 395-396; B.-J. L 1; *PEG* 474F.
2	P	Petelia prima del 350 a. C.	*ed. pr.* Franz 1836, 149; Murray, 659-660; Comparetti 1910, 32; Olivieri, 12; *OF* 32 a; DK, B 17; Zuntz B1, 358-359; Colli 4[A63], 174-177; Landi, 293; Gallavotti, 355; Pugliese Carratelli 1993, I A 2, 32; Riedweg, 394-395; B.-J. L 3; *PEG* 476F.
3	Thu I	Thurii Timpone grande metà IV a. C.	*ed. pr.* Diels 1902, 1 ss.; Murray, 664-666; Comparetti 1910, 12; Olivieri, 22-25; *OF* 47; DK, B 21; Zuntz C, 346-348; Colli 4[A68], 184-187; Landi, 240-241; Pugliese Carratelli 1993, III 1, 66; B.-J. L 12; *PEG* 492F.
4	Thu II	Thurii Timpone grande metà IV a. C.	*ed pr.* Comparetti 1879, 156 ss.; Murray, 662-663; Comparetti 1910, 6; Olivieri, 15-17; *OF* 32 f; DK, B 20; Zuntz A4, 328-329; Colli 4[A67], 182-185; Landi, 240; Gallavotti, 357; Pugliese Carratelli 1993, II B 2, 60; Riedweg, 394; B.-J. L 8; *PEG* 487F.
5	Thu III	Thurii Timpone piccolo metà IV a. C.	*ed. pr.* Comparetti 1880, 403ss; Murray, 667-668; Comparetti 1910, 17; Olivieri, 4; *OF* 32 c; DK, B 18; Zuntz

N.	Sigle	Lamine	Edizioni
			A1, 300-301; Colli 4 [A65], 178-179; Landi, 242; Gallavotti, 358; Pugliese Carratelli 1993, II B 1, 54; Riedweg, 392-3; B.-J. L 9; *PEG* 488F.
6	Thu IV	Thurii Timpone piccolo metà IV a. C.	*ed. pr.* Comparetti 1880, 403 ss; Murray, 668; Comparetti 1910, 21; Olivieri, 9 10; *OF* 32 d; DK, B 19; Zuntz A2, 302-303; Colli 4[A66a], 180-181; Landi, 243; Gallavotti, 358; Pugliese Carratelli 1993, II A 1, 50; Riedweg, 393; B.-J. L 10 a; *PEG* 489F.
7	Thu V	Thurii Timpone piccolo metà IV a. C.	*ed. pr.* Comparetti 1880, 403 ss; Murray, 668-671; Comparetti 1910, 19; Olivieri, 10-11; *OF* 32 e; DK, B 19; Zuntz A3, 304-305; Colli 4[A 66b], 180-183; Landi, 243-244; Gallavotti, 358; Pugliese Carratelli 1993, II A 2, 52; Riedweg, 393; B.-J. L 10 b; *PEG* 490F.
8	Ph	Pharsalos 350-320 a. C.	*ed. pr.* Verdelis 1951-51, 97 ss; Zuntz B2, 360-361; Colli 4 [A64], 176-177; Gallavotti, 355; Pugliese Carratelli 1993, I A 3, 36; Riedweg, 395; B.-J. L 4; *PEG* 477F.
9	The	Thessalia II metà IV a. C	*ed. pr.* Breslin 1977; Merkelbach, 276; Colli 4[A 72], 197; Pugliese Carratelli 1993, I C 7, 49; B.-J. L 6; *PEG* 484F.
10-11	Pe *a* Pe *b*	Pélinna fine IV a. C.	*ed. pr.* Tsantsánoglou-Parássoglou 1987, P *a b*, 3; Pugliese Carratelli 1993,

N.	Sigle	Lamine	Edizioni
			II B 3 4, 62 63; Riedweg P(elinna) 1-2, 392; B.-J. L 7 a, 7 b; *PEG* 485-486F.
12	Phe	Pherae fine IV a. C.	*ed. pr.* Chrysostomou 1991, 376; Pugliese Carratelli 2001, H C 2, 123; B.-J. L 13; *PEG* 493F.
13	E	Entella c. III a. C.	*ed. pr.* Frel 1994, 183-184; Riedweg, 396-397; Pugliese Carratelli 2001, I A 4, 76; B.-J. L 2; *PEG* 475F.
14-19	C *a* C *b* C *c* C *d* C *e* C *f*	Eleutherna III-II a. C. Mylopotamos III-II a. C. Eleutherna III- II a. C.	*a b c: ed. pr.* Joubin 1893, 121-24; Murray, 660-661; Comparetti 1910, 37-39; Olivieri, 14-15; *OF* 32 b I. II. III; Guarducci IC II, 168-171; *d: ed. pr.* Guarducci, IC II, 314 s.; *e f: ed. pr.* Verdelis 1953-54, 56-57; *a b c d e f*: Zuntz B 3-8, 362-364; Colli 4[A70 *a-f*],190-195; Gallavotti, 356-357; Pugliese Carratelli 1993, I C 1 6, 40-45; Riedweg, 397-398; B.-J. L 5 a b c d e f; *PEG* 478-483F.
20	C *g*	Eleutherna III-II a. C.	*ed. pr.* Myres 1893, 629; Comparetti 1910, 40; Olivieri, 18; Guarducci, IC II, 170-171; Zuntz, 384; Pugliese Carratelli 1993, I A 4, 76; Riedweg, 391; B.-J. L 15; *PEG* 495F.
21	C *h*	Sfakaki II-I a. C.	*ed. pr.* Tzifopoulos 1998, Lamella 9, 17-20; *PEG* 484a F.

N.	Sigle	Lamine	Edizioni
22	C *i*	Sfakaki I a. C.- I d. C	*ed. pr.* Gavrilaki-Tzifopoulos 1998, 343-344; B.-J. L 16 l; *PEG* 494F.
23	R	Roma metà III d. C.	*ed. pr.* Comparetti 1903, 54-55; Murray, 672-673; Comparetti 1910, 43; Olivieri, 18-19; *OF* 32 g; DK, B 19a; Zuntz A 5, 333-335; Pugliese Carratelli 1974, R, 117; Colli 4[B31], 236-237; Gallavotti, 359; Pugliese Carratelli 1993, I B 1, 38; Riedweg, 394; B.-J. L 11; *PEG* 491F.

TESTO E TRADUZIONE

MAGNA GRAECIA 1-7

1. HIPPONION

Hipponion, fine V-inizio IV secolo a. C.
Museo Archeologico di Vibo Valentia

La laminetta, ripiegata quattro volte, fu ritrovata nel settembre 1969 in una tomba dell'antica Hipponion, posta vicino allo sterno di uno scheletro probabilmente di donna. Misura cm. 5, 9 in alto e cm. 4, 9 in basso e in altezza cm. 3,2. È databile tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a. C. come conferma anche l'uso di E per ε, η, ει e di O per ο, ω, ου. Vi è inscritto un testo in versi di 16 linee che risulta la redazione più antica di un formulario comune ad altre laminette trovate in Magna Grecia (Petelia), in Sicilia (Entella), Tessaglia (Pharsalos). Allo stesso formulario, molto ridotto, rinvia anche la serie di lamine trovate a Creta (Eleutherna, area di Mylopotamos, Sfakaki). La lamina di Hipponion fu edita per la prima volta nel 1974 da G. Pugliese Carratelli e da allora è oggetto di numerosi e importanti studi.

Μναμοσύνας τόδε ἱρόν˙ ἐπεὶ ἂμ μέλλῃσι θανεῖσθαι,
εἶς 'Αΐδαο δόμους εὐήρεας˙ ἔστ' ἐπὶ δεξιὰ κρήνα,
πὰρ δ' αὐτὰν ἑστακῦα λευκὰ κυπάρισσος˙
ἔνθα κατερχόμεναι ψυ<χ>αὶ νεκύων ψύχονται.
ταύτας τᾶς κράνας μηδὲ σχεδὸν ἐνγύθεν ἔλθῃς.
πρόσθεν δὲ εὑρήσεις τᾶς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον˙ φύλακες δὲ ἐπύπερθεν ἔασι,

1. ἱρόν Di Benedetto, ἱερόν Pugliese Carratelli 1993, ἠρίον Pugliese Carratelli 1974, Giangrande, alii, ἔργον Gil, Burkert, Guarducci, Bernabé, Riedweg, εἴριον Gallavotti, Musti, θρῖον Marcovich, West, δῶρον Lloyd-Jones, Zuntz, ἐπιὸν Ricciardelli; post θανεῖσθαι interp. Merkelbach, Pugliese Carratelli 1993 et alii 2. εἶς Pugliese Carratelli 1974, εἰς Merkelbach, Guarducci, εἶσ' Zuntz; εὐήρεας Pugliese Carratelli 1974, εὐήρεας corrupt. ex εὑρήσεις? Lloyd-Jones, West 1975, Janko 1984

Questo è sacro a Mnemosine. Quando sarai sul punto di morire,
andrai alle case ben connesse di Ade: sulla destra è una fonte,
e accanto ad essa eretto un bianco cipresso.
Qui discendono le anime dei morti e si animano.
A questa fonte non accostarti neppure;
più avanti troverai l'acqua fredda che scorre
dal lago di Mnemosine; innanzi vi sono i custodi,
ed essi ti chiederanno, con mente accorta,

τοὶ δέ σε εἰρήσονται ἐν<ὶ> φρασὶ πευκαλίμαισι
ὅττι δὲ ἐξερέεις Ἄϊδος σκότος <ἠε>ρόεντος.
εἶπον· «Γῆς παῖ<ς> εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
δίψαι δ' εἰμ' αὖος καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δοτ' ὦ[κα]
ψυχρὸν ὕδωρ πιέναι τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμ[νης]».
καὶ δὴ τοὶ ἐλεοῦσιν ὑπὸ χθονίωι βασιλῆι·
καὶ δή τοι δώσουσι πιὲν τᾶς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας·
καὶ δὴ καὶ σὺ πιὼν ὁδὸν ἔρχεα<ι> ἅν τε καὶ ἄλλοι
μύσται καὶ βάχχοι ἱερὰν στείχουσι κλεινοί.

9. <ἠε>ρόεντος Cassio, Pugliese Carratelli 1993, ὀροέεντος Lazzarini, unde ηἐρόεντος Cassio, ὀρφνήεντος Erbert ap. Luppe, Bernabé-Jiménez, Pugliese Carratelli 2003, ὀλοέεντος Pugliese Carratelli 1974, unde οὐλοέεντος Guarducci, ὀκρυόεντος dub. Lloyd-Jones, εὐρώεντος dub. Janko 1984 **10.** Γῆς παῖ<ς> εἰμι Sacco, Pugliese Carratelli 2003, Βαρέας Pugliese Carratelli 2001 **13.** ἐλεοῦσιν Pugliese Carratelli 2001, ἐρεοῦσιν Lazzarini, σ 'ἐλεοῦσιν Janko 1984, ἐρέουσιν Pugliese Carratelli 2003, <τ>ελέουσί <σ'> West; ὑπὸ χθονίωι βασιλῆϊ Pugliese Carratelli 1974, ὑποχθονίωι βασιλεί<αι> West, Riedweg, ὑποχθονίωι βασιλῆϊ Merkelbach, {ὑπο}χθόνιοι βασιλῆες Lloyd-Jones, ὑποχθόνιοι βασιλῆες Janko 1984

perché esplori la tenebra di Ade caliginoso.
Di': della Terra sono figlio e del Cielo stellato,
di sete sono arso e mi sento morire; orsù, datemi da bere
la fredda acqua dal lago di Mnemosine.
E certo essi, sottomessi al sovrano degli inferi, avranno pietà
e ti daranno da bere dal lago di Mnemosine.
E anche tu, avendo bevuto, andrai alla via sacra verso la quale
procedono anche gli altri iniziati e *bacchoi* gloriosi.

2. PETELIA

Petelia, prima metà IV secolo a.C.
London, British Museum, n. 3155

La laminetta fu trovata, in circostanze imprecisate, nella necropoli dell'antica Petelia nel 1834 ed entrò a far parte, dal 1843, della collezione del British Museum (cfr. F. H. MARSHALL, *Catalogue of the Jewellery Greek, Etruscan and Roman in the Department of Antiquities, British Museum*, London 1911, n. 3155, tav. LXXI). Fu il primo rinvenimento di testi del genere. Sulla laminetta di cm. 4,5 x 2,7, ripiegata 4 volte, sono inscritte 14 linee di un testo in versi molto simile a quello di Hipponion e di Pharsalos; nel margine destro si legge una frase di cui sono chiare le parole σκότος ἀμφικαλύψας, «la tenebra che si stende intorno».

εὑρήσσεις δ' Ἀΐδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην,
πὰρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἑστηκυῖαν κυπάρισσον·
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.
εὑρήσεις δ' ἑτέραν, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπίπροσθεν ἔασιν.
εἰπεῖν· «Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί.
δίψηι δ' εἰμὶ αὔη καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' αἶψα
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης».
καὐτ[οὶ] σ[ο]ι δώσουσι πιεῖν θείης ἀπ[ὸ λίμ]νης,
καὶ τότ' ἔπειτ' ἄ[λλοισι μεθ'] ἡρώεσσιν ἀνάξει[ς].
[Μνημοσύ]νης τόδε ἱ[ρόν· ἐπεὶ ἂν μέλληισι]
θανεῖσθ[αι ? τ]όδε γρα[

10. ἀπ[ὸ λίμ]νης Franz, Kaibel, Gallavotti, ἀπ[ὸ κρή]νης Pugliese Carratelli 1974 et alii **12.** τόδε ἱ[ρὸν Di Benedetto, τόδε ἱ[ηρὸν Pugliese Carratelli 1993, τόδε ν Zuntz, τόδ<ε> ἔργον Guarducci, τόδε ἠ]ρίον Pugliese Carratelli 1974, τόδε δ̣[ῶρον Marcovich **13.** τόδ' ἔγραψ[εν (scil. 'Ορφεύς) Comparetti, τοδ' ἔγραψ[α Diels-Kranz, Kern, τ]όδε γρά[μμα Di Benedetto; [ἐν πίνακι χρυσέωι] τόδε γραψ[άτω ἠδὲ φορείτω West 1975, [ἐν δέλτωι χρυσῆι] τόδε γράψ[αι χρὴ μάλ' ἀκριβῶς Gallavotti, [ἐν χρυσίωι] τόδε γράψ[αι Guarducci

Troverai a sinistra delle case di Ade una fonte,
e accanto ad essa eretto un bianco cipresso.
A questa fonte non accostarti neppure;
ne troverai un'altra, fredda acqua che scorre
dal lago di Mnemosine; innanzi vi sono custodi.
Di': «della Terra sono figlia e del Cielo stellato;
ma la mia stirpe è celeste; e ciò sapete anche voi.
Di sete sono arsa e mi sento morire: orsù, datemi
la fredda acqua che scorre dal lago di Mnemosine».
Ed essi ti daranno da bere dal lago divino,
e allora poi dominerai tra gli altri eroi.
Questo è sacro a Mnemosine; quando sarai sul punto
di morire, ciò...

3. THURII I

Thurii, Timpone Grande, prima metà IV secolo a. C.
Napoli, Museo Archeologico Nazionale, n. 111464

La lamina, ripiegata nove volte su se stessa (cm. 8,1 x 2,3) e catalogata a parte già da Zuntz (C), racchiudeva un'altra laminetta contenente istruzioni per il viaggio oltremondano (Thu II). Sulla lamina esterna sono inscritte dieci linee di un testo che, al momento, non presenta analogie con gli altri formulari iscritti, ed appare così corrotto che vani sono stati i tentativi di ricostruirne il senso. Ciò non ostante, ritengo utile riportare il testo proposto da Bernabé *PEG* 492F, con qualche modifica di cui do conto in apparato.

1 Πρωτογόνω̣<ι> ΤΗΜΑΙΤΙΕ τῆ<ι> Π̣άμματρι ΕΠΑ Κυβελεία<ι>
Κόρρα<ι> Ο̣ΣΕΝΤΑΙΗ Δήμητρος ΗΤ
2 ΤΑΤΑΙΤΤΑΤΑΠΤΑ Ζεῦ ΙΑΤΗΤΥ ἀὲρ ΣΑΠ̣Τ̣Α Ἥλιε, πῦρ δὴ
π̣άντα ΣΤΗΙΝΤΑΣΤΗΝΙΣΑΤΟΠΕ νικᾶι Μ̣
3 ΣΗ δὲ Τύχα ΙΤΕ Φάνης, πάμ̣νησ̣τοι Μοῖραι ΣΣΤΗΤΟΙΓ̣ΑΝΝΥΑ]]
ΠΙΑΝΤΗ σὺ κλυ̣τὲ δα̣ῖμον, δε{υ}ξι<ὸν>
4 Σ πάτερ ΑΤΙΚ παντο̣δαμάστα πάντη Ρ νῦν ΤΑΙΣΕΛΑΒΔΟΝΤΑ
ΔΕ πάντ' ἐμοὶ ΒΗΣΤΛΗΤΕΑΣΤΛ
5 ΤΗ μὴ ἀέρι, πῦρ ΜΕΜ μᾶτερ ΛΥ ἔστι σο̣ι Λ̣.ΕΝΤΑΤΟΝΗΣΣΙΝ
νυξὶν ἢ μεθ̣' ἡμέραν ΕΡΑΝΕΓΛΧ̣ΥΕΣ
6 ἑπτῆμαρ τι νήστιας ΤΑΝ Ζεῦ ΕΝΟΡΥΤΤΙΕ καὶ πανόπτα αἰέν
Α̣ΙΜΙΥ* μᾶτερ, ἐμᾶς ἐπ-
7 ἀ̣κ̣ουσον ΕΟ εὐχᾶς ΤΑΚΤΑΠΥΑΡ̣ΣΥΟ̣ΛΚΑΠΕΔΙΩΧΑΜΑ
Τ̣ΕΜΑΝ καλ{η}ὰ Δ ἱερὰ ΔΑΜΝ εὔδα<ι>μ<ο>ν ΟΙ

1. τῆ<ι> vel Γῆ<ι> Zuntz ; Π̣άμματρι Pugliese Carratelli 2001, Γᾶι ματρὶ Bernabé **3.** δε{υ}ξι<ὸν> scripsi **4.** πάντ' ἐμοὶ Zuntz; ἀντα̣μοιβή Bernabé **5.** μὴ ἀέρι Zuntz ; ἀέρ Bernabé; μᾶτερ ... ἔστι σοι Zuntz ; Μᾶτερ, Νῆσ̣τι Bernabé; νυξὶν ἢ μεθ̣' ἡμέραν Diels; νύξ ... ἡμέρα Bernabé **7.** εὔδα<ι>μ<ο>ν scripsi; εὐδα<ί>μ<ω>ν Olivieri **9.** ματ̣ρὶ Zuntz, μή̣στωρ εἶλε Bernabé **10.** αια lam., αἶα Bernabé

A Protogono, alla Madre di tutte le cose, alla Cibeleia Core . . . di Demetra. . . . Zeus, Aria, Sole, fuoco . . . vince tutte le cose. Fortuna, Phanes, Moire che tutto ricordate. E tu, dèmone glorioso, a destra. O padre che tutto dómini dovunque ora . . . tutto per me . . . non all'aria il fuoco, o madre, ti è lecito . . . nelle notti o durante il giorno . . . per sette giorni qualche astinenza, o Zeus, . . . lui che tutto vede sempre. O madre,

8 Ω̣Τ̣ΑΚΤΗΡ ἱερά ΜΑΡ Δημῆτερ, πῦρ, Ζεῦ, Κο̣ρη χ̣θονία ΤΡΑΒΔ̣ΑΗ̣ΤΡΟΣΗΝΙΣΤΗΟΙΣΤΝ

9 ἥρως ΝΗΓΑΥΝΗ̣ φάος ἐς φρένα ματρ̣ὶ ΜΗΤΝΝΤΗΣΝΥ ΣΧΑ̣ ΜΕΣΤΩΡ̣ΕΙΛΕ Κοῦ̣ρην

10 ΑΙΑΦΗΡΤΟΝΟΣΣΜΜΟ̣. ΕΣΤΟΝ ἀὲρ ΤΑΙΠΛΝΙΔ̣ΛΥ̣ ἐς φρένα ΜΑΡ*ΤΩΣ̣

esaudisci la mia preghiera . . . bei riti sacri, o beato, riti sacri, o Demetra, Fuoco, Zeus, sotterranea Core . . . eroe, luce, nel cuore alla madre . . . Core . . . nel cuore . . .

4. THURII II

Thurii, Timpone Grande, prima metà IV secolo a. C.
Napoli, Museo Archeologico Nazionale, n. 111463

Nel marzo 1879, durante lo scavo del Timpone grande – un enorme tumulo di 9 metri e mezzo di altezza x 25 metri di diametro – fu aperta la sontuosa tomba in cui, vicino ai resti cremati di un personaggio importante, fu trovata una lamina d'oro inscritta di cm. 5,4 x 2,9, ripiegata in quattro, all'interno di un'altra lamina d'oro avvolta nove volte (Thu I). Su questa lamina è inscritto un testo di sei versi su otto linee che, in analogia con le istruzioni della serie mnemosynia, contiene l'invito ad andare 'a destra', ma prosegue con il formulario consueto dei testi thurini.

’Αλλ’ ὁπόταμ ψυχὴ προλίπηι φάος ’Αελίοιο,
δεξιὸν ε<ὐ?>θείας δ’ ἐξι<έ>ναι πεφυλαγμένον εὖ μάλα πάν<τ>α.
χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα· τὸ δ’ οὔπω πρόσθε ἐπεπόνθεις·
θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου· ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες·
χαῖρ<ε> χαῖρε, δεξιὰν ὁδοιπορ<ῶν>
λειμῶνάς τε ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας.

2. ε.θιασδεξιναι legit Pugliese Carratelli 1993, unde ε<ὐ?>θείας δ’ ἐξι<έ>ναι πεφυλαγμένον temptavit Pugliese Carratelli 2001; Ε.ΘΙΑΣ δ’ ἐξι<έ>ναι Bernabé; ΕΣΟΙΑΣΔΕΕ[.]ΝΑΙ Colli; ε<ἰ>ς ὁ<σ>ίας διέναι Gallavotti; †εσοιασδετ†<ἰέ>ναι Zuntz; post πεφυλαγμένον distinxit Pugliese Carratelli 1993 **6.** ὁδοιπορ<ῶν> Comparetti, Pugliese Carratelli 1974, ὁδοιπόρ<ει> Zuntz, Riedweg, Bernabé

Ma quando l'anima lascia la luce del Sole,
vai dritto a destra, tutto ben custodendo.
Rallegrati, tu che hai patito la passione: tale prima non l'avevi patita.
Dio sei divenuto da uomo; capretto cadesti nel latte.
Rallegrati, rallegrati, tu che a destra t'incammini
verso i sacri prati e i boschi di Persefone.

5. THURII III

Thurii, Timpone Piccolo, prima metà IV secolo a. C.
Napoli, Museo Archeologico Nazionale, n. 111625

La lamina misura cm. 5,1 x 3,6; fu trovata, nel 1879, in una delle tre tombe del cosiddetto Timpone piccolo a Thurii accanto ai resti di un corpo inumato, vicino alla mano destra. Si tratta, probabilmente, della lamina più antica fra le tre trovate nel Timpone piccolo, ognuna in una tomba. La lamina non è ripiegata e vi è inscritto un testo in esametri con scrittura chiara e regolare, disposto su sedici linee che, per i molti elementi in comune con le altre del Timpone piccolo (Thu IV e V), suggerisce l'esistenza di una produzione in serie. Seguo la lettura convenzionale del v. 1 con la virgola prima di χθονί<ων>.

ἔρχομαι ἐκ κοθαρ<ῶν> κοθαρά, χθονί<ων> βασίλεια,
Εὐκλῆς Εὐβουλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶμεν.
ἀλ<λ>ά με Μο<ῖ>ρα ἐδάμασ<σ>ε καὶ Ἀσστεροβλῆτα κεραυν<ῶ>ν.
κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,
ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι·
δεσσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας,
ἱμερτοῦ δ' ἀπέβαν στε<φ>άνου ποσὶ καρπα<λ>ίμοισι.
ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃι ἀντὶ βροτοῖο.
ἔριφος ἐς γαλ' ἔπετον.

1. ante κοθαρά interp. Pugliese Carratelli 1993

Vengo pura tra puri, o sovrana degli inferi,
o Eucle e Eubuleo e altri dèi immortali,
ché anch'io dichiaro d'appartenere alla vostra stirpe beata.
Ma la Moira mi abbattè e il Folgoratore tuonando.
Dal cerchio doloroso che dà grave affanno volai via,
con piedi veloci ascesi alla desiderata corona,
nel grembo della Signora, sovrana degli inferi, m'immersi,
con piedi veloci scesi dalla desiderata corona.
Felice e beatissimo, sarai dio anzi che mortale.
Capretto, caddi nel latte.

6. THURII IV

Thurii, Timpone Piccolo, metà IV secolo a. C .
Napoli, Museo Archeologico Nazionale, n. 111623

La laminetta di cm. 4,7 x 2,8, trovata nel 1879 nel Timpone piccolo a Thurii, è l'unica delle tre a essere stata piegata. Vi è inscritto un testo in versi, molto simile al precedente, disposto su undici linee. Il verso 4, che manca in Thu III, rivela una forte ispirazione etica.

ἔρχομα<ι> ἐ<κ> κα<θα>ρῶ<ν> καθαρά, χ<θ>ονίων βασίλει<α>,
Εὔκλε καὶ Εὐβουλεῦ καὶ θεοὶ δαίμο[ν]ε<ς> ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένο<ς> εὔχομαι ὄλβιο<ν> εἶναι.
πο<ι>νὰ<ν> δ' ἀνταπέτεισ' ἔργω<ν> ἕνεκα οὔτι δικα<ί>ων,
εἴτε με Μο<ῖ>ρα ἐδαμάσατο εἴτε 'Αστεροπῆτ<α> κ<ε>ραυνῶν.
νῦν δ' ἱκέτι<ς ἥ>κω πα<ρ>' ἁγνὴ<ν> Φε<ρ>σεφόνεαν
ὥς με πρόφ<ρ>ω<ν> πέ<μ>ψη<ι> ἕδρας ἐς εὐαγέω<ν>.

1. ante κοθαρά interp. Pugliese Carratelli 1993

Vengo pura tra puri, o sovrana degli inferi,
o Eucle e Eubuleo e altri dèi demoni,
ché anch'io dichiaro d'appartenere alla vostra stirpe beata.
Pagai la pena di azioni non giuste,
sia che la Moira mi assoggettò sia il Folgoratore tuonando.
Ora vengo supplice alla santa Persefone,
perché benevola mi mandi alle sedi dei puri.

7. THURII V

Thurii, Timpone Piccolo, metà IV secolo a. C.
Napoli, Museo Archeologico Nazionale, n. 111624

La laminetta, trovata nel 1879 insieme alle altre due con testo analogo, misura cm. 4,6 x 2,5, ed è opistografa. Vi sono incisi sette versi di cui gli ultimi tre sono segnati sul *verso*. Il testo è quasi identico a quello di Thu IV, ma ancor più scorretto e lacunoso; vi sono versi incompleti, errori, deformazioni, lettere superflue.

ἔρχομαι ἐ<κ> καθαρῶ<ν> καθαρά, <χθ>ο<νίων> βασίλ<ει>α,
Εὔκλε κα<ὶ> Εὐβο<υ>λεῦ καὶ θεοὶ ὅσοι δ<αί>μονες ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐ<γ>ὼ ὑ<μῶν> γένος εὔχομα<ι> ε<ἶ>να<ι> ὄλβιο<ν>.
ποινὰν <ἀν>ταπέτε<ισ᾽> ἔργω<ν> ο<ὕ>τι δικα<ί>ων,
ε<ἴ>τ<ε> με Μοῖρα <εἴτε ᾽Α>στεροπῆτ<α> κε<ρ>αυν<ῶν>.
νῦν δ᾽ ἐ<π>ή̣κ<οον> ἥκω παρὰ Φ<ερ>σεφ<όνειαν
ὥς> με <π>ρόφ<ρων> πέ[μ]ψ<ηι> ἕδρας ἐς εὐ<α>γ<έων>.

1. ante κοθαρά interp. Pugliese Carratelli 1993

Vengo pura tra puri, o sovrana degli inferi,
o Eucle e Eubuleo e quant'altri dèi demoni,
ché anch'io dichiaro d'appartenere alla vostra stirpe beata.
Pagai la pena di azioni non giuste,
che la Moira (mi assoggettò) o il Folgoratore tuonando.
Ora vengo da Persefone che esaudisce i voti,
ché benevola mi mandi alle sedi dei puri.

THESSALIA 8- 12

8. PHARSALOS

Pharsalos, 350-330 a. C.
Museo di Volos (M 65)

La laminetta fu scoperta nel 1949 da N. Verdelis in una tomba della piccola necropoli di Pharsalos all'interno di un'*hydria* contenente ceneri, ossa e altri oggetti funerari. Il vaso, perfettamente conservato, è riccamente decorato con un rilievo rappresentante il ratto di Orizia, figlia di Eretteo, da parte di Borea. Il mito, frequente nelle rappresentazioni ceramiche, potrebbe avere valore escatologico.

La laminetta era piegata quattro volte e vi era inscritto un testo in versi di 10 linee simile, ma leggermente ridotto, rispetto a quello delle laminette di Hipponion e di Petelia. La lamina misura cm. 4,2 x 1, 6 ed è databile alla seconda metà del IV secolo a. C. Fu pubblicata nel 1951 da Verdelis e nel 1971 fu ripubblicata da Zuntz e inclusa nel gruppo B insieme alla lamina di Petelia, alle lamine cretesi e alla tarda lamina romana. Anche se ridotto, il testo inciso sulla lamina include gli elementi essenziali della serie: le due fonti, l'acqua di Mnemosine, il dialogo tra l'anima e i custodi, la formula liberatoria. Un elemento nuovo è la menzione del nome del defunto, 'Αστέριος, un nome mistico che risente, forse, di tradizioni mitiche locali.

εὑρήσεις 'Αΐδαο δόμοις ἐνδέξια κρήνην,
πὰρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἑστηκυῖαν κυπάρισσον·
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδόθεν πελάσηισθα.
πρόσσω δ' εὑρήσεις τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
ψυχρὸν ὕδωρ προ<ρέον>· φύλακες δ' ἐπύπερθεν ἔασιν·
οἱ δέ σ' εἰρήσονται ὅ τι χρέος εἰσαφικάνεις.
τοῖς δέ σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείη<ν> καταλέξαι.
εἰπεῖγ· «Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ<ερόεντος>·
'Αστέριος ὄνομα· δίψηι δ' εἰμ' αὖος· ἀλλὰ δότε μοι
πιὲν ἀπὸ τῆς κρήνης».

Troverai a destra delle case di Ade una fonte,
e accanto ad essa eretto un bianco cipresso.
A questa fonte non accostarti neppure;
più avanti troverai l'acqua fresca che scorre
dal lago di Mnemosine: innanzi vi sono i custodi,
ed essi ti chiederanno a quale scopo giungesti.
E tu racconta loro tutta la verità.
Di': «della Terra sono figlio e del Cielo stellato,
il mio nome è Asterios. Di sete sono arso:
orsù, datemi da bere dalla fonte».

9. THESSALIA

Thessalia (località imprecisata), seconda metà del IV secolo a. C.
Malibu, J. P. Getty Museum

La laminetta, trovata nel 1977 in una località imprecisata della Tessaglia, in un'urna cineraria di bronzo, fu subito trasferita nel J. P. Getty Museum a Malibu dove ancor oggi è custodita. Sulla laminetta, di cm. 2,2 x 3,7 datata alla seconda metà del IV secolo a. C., è inscritto un testo di 5 linee, pressoché identico a quello, molto abbreviato, delle sei lamine trovate a Creta. Rispetto a queste ultime vi è aggiunto un verso che corrisponde all'emistichio del v. 7 di Petelia.

δίψαι αὖος ἐγὼ κἀπόλλυμαι·
ἀλλὰ πιέ<μ> μου κράνας αἰειρόω.
ἐπὶ δεξιὰ λευκὴ κυπάρισσος,
τίς δ' ἐσί; πῶ δ' ἐσί; Γᾶς υἱός εἰμι
καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον.

Di sete sono arso e mi sento morire;
orsù dammi da bere dalla fonte che sempre scorre;
sulla destra è un bianco cipresso.
Chi sei? donde sei? Della Terra sono figlio
e del Cielo stellato.
Ma la mia stirpe è celeste.

10-11. PÉLINNA

Pélinna, fine IV secolo a.C.
Museo di Larissa

Le due lamine d'oro, trovate nel dicembre 1985 durante lo scavo nella zona dell'odierna Petroporos, l'antica Pélinna, erano disposte simmetricamente all'interno di una tomba sul petto della donna sepolta. Nella tomba era deposta un'urna di bronzo contenente i resti di un fanciullo. Ciò forse spiega la presenza di due lamine nella stessa tomba. A differenza delle altre sinora ritrovate, le lamine di Pélinna, che misurano rispettivamente cm. 4 x 3,1 e cm. 3,5 x 3, sono tagliate a forma di cuore. I due testi inscritti, databili alla fine del IV secolo a.C., sono pressoché identici con l'omissione in *b* delle linee 4 e 7 di *a*.

a

νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἅματι τῶιδε.
εἰπεῖν Φερσεφόναι σ' ὅτι Β<άκ>χιος αὐτὸς ἔλυσε·
ταῦρος εἰς γάλ<α> ἔθορες·
αἶψα εἰς γάλ<α> ἔθορες·
<κ>ριὸς εἰς γάλα ἔπεσ<ες>.
οἶνον ἔχεις εὔδ<α>ιμον τιμὴ<ν>
κἀπ<ι>μένει σ' ὑπὸ γῆν τέλεα ἅσσαπερ ὄλβιοι ἄλλοι.

b

νῦν ἔθανε<ς> καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἅματι <τῶι>δε.
<ε>ἰπ[ε]ῖν Φερσεφό<ναι σ>' ὅτι Βά<κ>χιος αὐτὸς ἔλυσε·

a 4. δίψαι dub. Tsantsánoglou-Parássoglou, αἴξ Lloyd-Jones 1990, αἰγὸς Merkelbach 1999 **6.** (= **b 5**). οἶνον *editores,* <τ>οίνυν temptaverim; εὐδ<α>ίμονα an εὔδ<α>ιμον Tsantsánoglou-Parássoglou; τιμμν (**b 5**: ατιμν) *editores,* τὴμ μν<είην> temptaverim **7.** τελέσας vel τελέ<σ>α, ἅπερ ὄλβιοι ἄλλοι Luppe

a

Ora muori e ora nasci, o tre volte beato, in questo giorno.
Di' a Persefone che Bacchios stesso ti liberò.
Toro, nel latte balzasti,
subito nel latte balzasti,
ariete, nel latte cadesti.
Vino hai in compenso, o beato,
e sotto terra t'aspettano premi come agli altri beati.

b

Ora muori e ora nasci, o tre volte beato, in questo giorno.
Di' a Persefone che Bacchios stesso ti liberò.

ταῦρος ἐ<ς> γάλα ἔθορ<ε>ς·
κριὸς ἐς γάλα ἔπεσε<ς>.
οἶνον ἔχεις, εὔδ<αι>μον, τιμήν.

Toro, nel latte balzasti,
ariete, nel latte cadesti.
Tu hai vino in compenso, o beato.

12. PHERAE

Pherae, fine IV secolo a. C.
Museo di Volos (M 124).

La laminetta di cm. 5,8 x 16 è datata alla fine del IV secolo a. C. e vi è inscritto un testo molto diverso da quello delle altre lamine d'oro, ma di sicuro ambiente dionisiaco. Il termine ᾿Αν<δ>ρικεπαῖ evoca foneticamente il teonimo orfico ᾿Ιρικέπαιγος (= ᾿Ηρικεπαῖος), attestato per la prima volta nel papiro di Gurôb.

Σύμβολα· Αν<δ>ρικεπαῖ, δὸ<ς> θύρσον.
᾿Ανδρικεπαῖ, δὸ<ς> θύρσον. βριμώ, βριμώ.
«Εἴσιθ<ι> ἱερὸν λειμῶνα·
ἄποινος γὰρ ὁ μύστης». †γαπεδον†

1-3. ᾿Αν<δ>ρικεπαῖ, δὸ<ς> θύρσον Burkert 1999, ἀν<δ>ρικὲ παῖ δὸ<ς> θύρσον Tsantsànoglou *SDP* 116, Αν<δ>ρικεπαιδοθυρσον lam., Pugliese Carratelli 2001.

Simboli: Andrikepais, dai il tirso,
Andrikepais, dai il tirso.
Brimò, Brimò.
«Entra nel sacro prato,
ché libero da pene è l'iniziato».

SICILIA

13. ENTELLA (?)

Entella, III secolo a. C.
Genève, collezione privata

La lamina di cui, al momento, si conosce unicamente la trascrizione provvisoria e senza fotografia pubblicata da J. Frel, sarebbe stata trovata all'interno di una lampada di terracotta, a Petro, forse errore per Petraro (cfr. A. Bernabé, «La laminetta orfica di Entella», cit., p. 53), località presso Entella nella Sicilia centro-occidentale. Il testo, diviso in due colonne (col. I 1-14; col. II 15-21), misura cm. 4,2 x 8,1. La datazione al III secolo a. C., proposta da Frel, è stata anticipata al IV secolo a. C. da Bernabé. Il testo riportato è quello pubblicato *exempli gratia* da J. Frel, «Una nuova laminella 'orfica'», *Eirene*, 30 (1994), pp. 183-184, al quale ho apportato qualche modifica, anch'essa congetturale, di cui do conto nell'apparato.

coll. I-II

ἐπεὶ ἂμ μέλ]ληιọι θανεῖσθαι
μ]εμνημέ<ν>ος ἥρως
] σκότος ἀμφικαλύψας·

Loci in laminis paralleli: 1. Μναμοσύνας τόδε ἱερόν H 1; [Μνημοσύ]νης τόδε ἱ[ερόν P 12; ἐπεὶ ἂμ μέλλησι θανεῖσθαι H 1; ἐπεὶ ἂν μέλλησι/ θανεῖσθ[αι P 12-13 || Μναμοσύνας τόδε ἱερόν H 1; [Μνημοσύ]νης τόδε ἱ[ερόν P 12 || 3. σκότος ἀμφικαλύψας P margine

1. in init. Μναμοσύνας τόδε ἔργον legi possit Bernabé; ἐπεὶ ἂμ μέλλ]ηιọι θανεῖσθαι dub. Riedweg, ἐπεὶ ἂν μέλλ]ηιọι θανεῖσθαι Bernabé, θανέεσθαι Pugliese Carratelli 2001,]ηνιοιν θανιε͂σθαι Frel 2. μ]εμνημέ<ν>ος Pugliese Carratelli 2001, Bernabé, μεμνημένος dub. Riedweg, εμνημεος Frel 3. ἀμφικαλύψας Riedweg, ἀμφικαλῦψαι Frel, ἀμφικαλύψαι Bernabé

Quando sarà sul punto di morire
(.................) l'eroe che ricorda
(.........) la tenebra che intorno si stende.

[εὑρήσεις Ἀΐδαο δόμοις ἐν]δέξια λίμνην,
[πὰρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἑστη]κῦαν κυπάρισσον·
[ἔνθα κατερχόμεναι ψυ]χαὶ νεκύων ψύχονται.
[ταύτης τῆς κρήνης μη]δὲ σχεδὸν ἐ<μ>πελάσ<ασ>θαι.
[πρόσθεν δὲ εὑρήσεις τῆς] Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
[ψυχρὸν ὕδωρ προρέον·]φύλακες δ' ἐπύπε<ρ>θ<εν ἔ>ασιν.
[τοὶ δέ σε εἰρήσονται ἐνὶ] φρασὶ πευκαλίμῃσιν
[ὅττι δὴ ἐξερέεις Ἄϊδος σκότο]ς ὀρφνήεντο<ς>.
[εἰπεῖν· Γῆς παῖς εἰμι καὶ] Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
[δίψαι δ' αὖος ἐγὼ καὶ ἀπόλλ]υμαι· ἀλλὰ δότε μμοι
[ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς] Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης.

4. ἐπὶ δεξιὰ κρήνα H 2; ἐνδέξια κρήνην Ph 1; ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην P 1 || 5. ἑστακῦα λευκὰ κυπάρισσος H 3; ἑστηκυῖαν κυπάρισσον P 2; Ph 2 || 6. = H 4 || 7. μη]δὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας P 3; μη]δὲ σχεδόθεν πελάσηισθα Ph 3 || 8. πρόσθεν δὲ εὑρήσεις τᾶς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας H 6; πρόσσω δ' εὑρήσεις τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης Ph 4; εὑρήσεις δ' ἑτέραν τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης P 4 || 9. φύλακες δὲ ἐπύπερθεν ἔασι H 7; φύλακες δ' ἐπίπροσθεν ἔασιν P 5; φύλακες δ' ἐπύπερθεν ἔασιν Ph 5 || 10. φρασὶ πευκαλίμαισι H 8 || 11. σκότος <ἠε>ρόεντος H 9 || 12. = H 9, P 6, Ph 8 || 13. ἀλλὰ δότ' ὦ[κα] H 11; ἀλλὰ δότ' αἶψα P 8; ἀλλὰ δότε μοι Ph 9 || 14. τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμν[ης] H 12; τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης P 9

4. ἐν]δέξια coll. lam. Ph, ἐπὶ] δεξιὰ λίμνην Bernabé,]δεξιὰ λίμνην Frel 5. ἑστη]κῦαν Riedweg, Bernabé,]κῦαι Frel 7. μη]δὲ σχεδὸν ἐ<μ>πελάσ<ασ>θαι Riedweg, Bernabé, Pugliese Carratelli 2001, μη]δὲ σχέδον ἐπέλασθαι Frel 8. πρόσθεν δὲ εὑρήσεις τῆς] Frel, Pugliese Carratelli 2001, πρόσσω δ' εὑρήσεις vel εὑρήσεις δ' ἑτέραι Bernabé 9. φύλακες dub. Riedweg; φυλακοὶ Bernabé-Jiménez, Pugliese Carratelli 2001, φύλακοι Frel; δ' ἐπύπε<ρ>θ<εν ἔ>ασιν Riedweg et alii 10. τοὶ δέ σε εἰρήσονται ἐνὶ] suppl. Riedweg, οἵ δέ σε εἰρήσονται ἐν] Frel 11. σκότο]ς ὀρφνήεντο[ς] Pugliese Carratelli 2001, σκότο]ς ὀρφ{ο}νήεντο<ς> Riedweg, Bernabé;]μου φονηεντά Frel 12. Γῆς παῖς εἰμι καὶ] dub. prop. Bernabé, ὑὸς Γᾶς εἰμι καὶ] Riedweg, Γῆς οἱὸς εἰμὶ καὶ] Frel 13. ἀπολλυ]μαι· ἀλλὰ δότε μμοι Riedweg, Pugliese Caratelli 2001, ἀπολλυ]μαι· ἀλλὰ δότε {μ}μοι Bernabé, ἀπόλλ]υμαι ἀλλὰ δοτεμμοὶ Frel 14. ψυχρὸν ὕδωρ πιέναι τῆς] Μνημοσύνης Riedweg et alii, ψυχρὸν ὕδωρ πρόρεον τῆς] Μνημοσύνης Frel

Troverai a destra delle case di Ade un lago
e vicino ad esso diritto un bianco cipresso.
Qui scendendo le anime dei morti si animano.
A questa fonte non accostarti neppure.
Più avanti troverai l'acqua fredda che scorre
dal lago di Mnemosine; innanzi vi sono i custodi;
ed essi ti chiederanno, con mente accorta,
perché esplori la tenebra dell'oscuro Ade.
Di': «della Terra sono figlio e del Cielo stellato,
di sete sono arso e mi sento morire; orsù datemi

αὐτὰρ ἐ[μοὶ γένος οὐράνιον. τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί.]
καί τοὶ δ̣ὴ̣ [ἐλεοῦσιν ὑπὸ χθονίωι βασιλῆι]
καὶ τότε τ[οι δώσουσι πιεῖν τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης˙]
καὶ τότ' ἔπ[ειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις.]
σύμβολα φ[
καὶ φε[
σεμ[

15. αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον. τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί P 7; αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον The 5 **16.** καὶ δή τοὶ ἐλεοῦσιν ὑπὸ χθονίωι βασιλῆϊ H 13 || **17.** καὶ δή τοι δώσουσι πιὲν τᾶς Μναμοσύνας H 14 || **18.** καὶ τότ' ἔπ[ειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις P 11

15. αὐτὰρ ἐ[μοὶ˙ γένος οὐράνιον Riedweg et alii, αὐτὰρ ἐ[μοὶ˙ γένος οὐρανιὸν Frel **16.** καί τοι δὴ vel καὶ τότ̣<ε> δὴ Bernabé, καὶ τοὶ δ̣ὴ̣ Pugliese Carratelli 2001, καὶ τοὶ ἂν Frel; [ἐλεοῦσιν ὑπὸ χθονίωι βασιλῆϊ proposui = H 13, [ἐρεοῦσιν ὑπὸ χθονίωι βασιλῆϊ Pugliese Carratelli 2003, [ἐρέουσιν ὑποχθονίωι βασιλείαι Riedweg, Bernabé-Jiménez, ἐλεῶσιν ὑποχθονίοι βασιλεῖς Frel **17.** τ[οὶ πιεῖν ὥδωρ προρέον Frel; τ]οι δώσουσι πιεῖν τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης Riedweg, Bernabé **18.** τότ' ἔπ[ειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις vel τότε δ[ὴ σὺ πιὼν ὁδὸν ἔρχεαι ἥν τε καὶ ἄλλοι dub. Riedweg, καὶ τότε δ[ὴ Bernabé, Pugliese Carratelli 2001 **19.** σύμβολα Φ[ερσεφόνα(ι) dub. Bernabé **20.** καὶ Φε[ρσεφόνη(ι) dub. Bernabé **21.** σεμ̣[Pugliese Caratelli 2001

fredda acqua che scorre dal lago di Mnemosine;
ma la mia stirpe è celeste, e ciò sapete anche voi».
Ed essi avranno pietà, obbedienti al sovrano degli inferi,
e allora ti daranno da bere dal lago di Mnemosine;
e allora poi governerai tra gli altri eroi.
Simboli [
e [

CRETA 14-22

14-16. ELEUTHERNA

Eleutherna: *a, b, c* III-II secolo a.C.
Museo Archeologico di Eleutherna (Συλλογὴ Ἀγγείων 632-634)

Sei lamine d'oro, inscritte con un testo quasi identico di 4 linee, molto piccole (circa cm. 6,0 x cm.1,0) e tutte di forma rettangolare, tranne una semicircolare (*d*), provengono da Creta centrale e risalgono al III-II secolo a. C. Tre sono state trovate nella stessa tomba, probabilmente incise dalla stessa mano (*a, b, c*) durante scavi occasionali eseguiti verso la fine del secolo scorso. Le altre tre si sono aggiunte nei primi anni successivi al 1950. Alle quattro laminette pubblicate nelle *Inscriptiones Creticae*, Verdelis nel 1953-4 aggiunse le altre due (*e, f*) provenienti dalla Collezione Stathatos.

a

δίψαι αὖος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ πιέ<μ> μοι
κράνας αἰειρόω ἐπὶ δεξιά, τῆ κυφάριζος.
τίς δ' ἐζί; πῶ δ' ἐζί; Γᾶς υἱός ἠμι καὶ Ὠρανῶ
ἀστερόεντος.

b

δίψαι αὖος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ πιέ<μ> μοι
κράνας αἰειρόω ἐπὶ δεξιά, τῆ κυφάριζος.
τίς δ' ἐζί; πῶ δ' ἐζί;
Γᾶς υἱὸς ἠμὶ καὶ Ὠρανῶ ἀστερόεντος.

a

Di sete sono arso e mi sento morire; orsù lasciami bere
alla fonte che scorre sempre, a destra, dov'è il cipresso.
Chi sei? donde sei?
Della Terra sono figlio e del Cielo stellato.

b

Di sete sono arso e mi sento morire; orsù lasciami bere
alla fonte che scorre sempre, a destra, dov'è il cipresso.
Chi sei? donde sei?
Della Terra sono figlio e del Cielo stellato.

c

δίψαι αὖος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ πιέμ μοι
<κ>ράνας <α>ἰενάω ἐπὶ δε[ξ]ιά, τῇ κυφάριζος.
τίς δ' ἐζί; πῶ δ' ἐζί;
Γᾶς υἱός ἠμ<ι> καὶ 'Ωρανῶ ἀστερόεντ[ο]ς.

c

Di sete sono arso e mi sento morire; orsù lasciami bere
alla fonte perenne, a destra, dov'è il cipresso.
Chi sei? donde sei?
Della Terra sono figlio e del Cielo stellato.

17. MYLOPOTAMOS

Mylopotamos : *d*, III secolo a. C.
Museo Archeologico di Hiraklion (Χρυσά 639)

d

δίψα<ι> δ' ἡμ' αὖος ἐγὼ καὶ ἀπόλλ<υ>μαι· ἀλλὰ
πιέν μοι κράνας αἰ<ε>ι<ρό>ω ἐπὶ
δεξιά, τ<ῆ> κυπάριζος. τίς δ' ἐζί;
πῶ δ' ἐζί; Γᾶς <ἡ>μὶ <θ>υ<γ>άτηρ καὶ
'Ωρανῶ ἀστερόεντος.

4. <θ>υ<γ>άτηρ Guarducci, γ<ενε>τὴρ ? Pugliese Caratelli 1993

d

Di sete sono arso e mi sento morire; orsù
lasciami bere alla fonte che sempre scorre,
a destra, dov'è il cipresso.
Chi sei? donde sei?
Della Terra sono figlia e del Cielo stellato.

18-19. ELEUTHERNA

Eleutherna: *e, f* III-II secolo a. C.
Atene, Museo Archeologico Nazionale (Coll. H. Stathatos 292-293)

e

δίψαι αὖος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι˙ ἀλλὰ πιέμ μοι
κράνα<ς α>ἰ<ε>ιρ<ό>ω ἐπ<ὶ> δεξιά, τῆ κυφάριζος.
τίς δ' ἐζ<ί>; πῶ δ' ἐζί; Γᾶς υἱός ἠμὶ κα<ὶ 'Ω>ρανῶ
ἀστερόεντος.

f

δίψα<ι> αὖος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι˙ ἀλ-
λὰ π<ι>έμ μο<ι> κράνας αἰενάω ἐπὶ δ<ε>-
ξιά, τῆ κυφάριζος. τίς δ' ἐζί; πῶ
δ' <ἐ>ζί; Γᾶς υἱός <ἠ>μὶ καὶ 'Ωρανῶ ἀστερό-
εντος.

e

Di sete sono arso e mi sento morire; orsù lasciami bere
alla fonte che sempre scorre, a destra, dov'è il cipresso.
Chi sei? donde sei? Della Terra sono figlio e del Cielo
stellato.

f

Di sete sono arso e mi sento morire; orsù
lasciami bere alla fonte perenne, a destra,
dov'è il cipresso. Chi sei? donde
sei? Della Terra sono figlio e del Cielo stellato.

20. ELEUTHERNA
Eleutherna. II secolo a. C.
Atene, Museo Archeologico Nazionale (Συλλ. ἀγγείων 635)

Laminetta di cm. 4 x 1,1 databile al II secolo a. C. Fu trovata a Eleutherna nella stessa zona tombale delle altre lamine cretesi a), b), c). Vi è inscritta una breve formula di saluto rivolta all'anima.

[Πλού]τωνι καὶ Φ[ερσ]οπόνει χαίρεν

Di Plutone e Persefone rallegrati.

21. SFAKAKI

Sfakaki. II-I secolo a. C.
Museo di Retimnon (M 2891)

Lamina d'oro rettangolare di cm. 3,6 x 1,3, ritrovata a Sfakaki nel 1995-96, databile al II-I secolo a.C., grazie agli unguentari ritrovati nella tomba.

δίψαι {τοι} <α>ὖος παρ<α>π<ό>λλυται·
ἀλλ<ὰ> π{α}ιέν μοι κράνας α<ἰει>-
ρ<ό>ου ἐπ᾽ {α} ἀρι<σ>τερὰ τᾶς κυφα{σ}-
ρίζω. τ̣ίς δ' εἶ ἢ πῶ δ' εἶ; Γᾶ-
ς ἠμ{ο}ὶ μάτηρ {πωταετ}
<κ>αὶ <Ο>ὐρανῶ <ἀ>στερόεντος {τισδιψαιτο}
{ιατοιιτοοπασρατανηο}.

4. τ̣ίς *PEG* 484a F, της lam.

Arso di sete si sente morire; orsù, lasciami bere
alla fonte che sempre scorre, a sinistra del cipresso.
Chi sei o donde sei? della Terra sono madre e del Cielo
stellato.

22. SFAKAKI

Sfakaki. I secolo a. C.-I secolo d. C.
Museo di Retimnon (M 896)

Lamina d'oro di forma elissoidale di cm. 7,5 x 1,2 e 1,8 al centro, scoperta nel 1989 a Sfakaki, una località a circa km. 8 da Retimnon, in una tomba probabilmente maschile, insieme con pochi altri oggetti tra cui una moneta di bronzo databile al I secolo a. C.

Πλούτωνι . . .
Φερσεφόνηι

a Plutone ... a Persefone ...

ROMA

23. ROMA
Roma, metà III secolo d. C.
London, British Museum, n. 3154

La laminetta, del cui rinvenimento sono ignote le circostanze, mostra di essere stata arrotolata come le altre. Misura cm. 6,5 x cm. 2,4 ed è databile al II-III secolo d. C. Vi è inscritto un testo di quattro linee che ricalca l'inizio del formulario thurino «vengo dai puri pura, o regina degli inferi». La presenza del nome della defunta, Cecilia Secondina, e l'inserimento dell'espressione «dono di Mnemosine», metafora letteraria estranea all'originario contesto religioso, sono segni di una tarda contaminazione.

ἔρχεται ἐκ καθαρῶν καθαρά, χθονίων βασίλεια
Εὔκλεες Εὐβουλεῦ τε, Διὸς τέκος, ἀγλαά. «ἔχω δὲ
Μνημοσύνης τόδε δῶρον ἀοίδιμον ἀνθρώποισιν».
Καικιλία Σεκουνδεῖνα, νόμωι ἴθι δῖα γεγῶσα.

2. ἀγλαά, ἔχω δὲ Pugliese Carratelli 1974, ἀλλὰ δ̣έχ̣εσ̣θ̣ε̣ West 1975, Bernabé

Viene pura tra puri, o sovrana degli inferi,
o Eucle e Eubuleo, prole di Zeus, splendente.
«Ho questo dono di Mnemosine, celebrato tra gli uomini».
Vieni, Cecilia Secondina, secondo legge divenuta divina.

COMMENTO

1. Hipponion

Prima del ritrovamento della lamina di Hipponion, il *corpus* delle lamine d'oro era stato distinto da Zuntz, in base al formulario, in due gruppi[1]. La divisione fu accettata da Pugliese Carratelli[2] che incluse nel gruppo B di Zuntz anche la lamina di Hipponion, da lui pubblicata per la prima volta nel 1974, contenente il testo più antico e più lungo della serie mnemosynia.

Il divario formulare tra i due gruppi apparve allo studioso italiano troppo profondo per accettare che i testi rinviassero a un medesimo contesto dottrinale: nelle lamine thurine (gruppo A) si insisteva sull'invocazione alla regina degli inferi e sull'assimilazione dell'iniziato ai numi, mentre nelle lamine del secondo gruppo (gruppo B), inclusa la lamina d'Hipponion, era nominata l'acqua di Mnemosine ed era attestata la formula «sono figlio della Terra e del Cielo stellato».

All'interno di questo gruppo non mancano naturalmente varianti, dovute probabilmente alla trasmissione orale dei testi, e la riduzione degli elementi essenziali nelle lamine successive a Hipponion mostra che, spesso, nel caso in cui di un singolo elemento si è perduto il contenuto, la ripresa avviene sul piano del significante e non del significato. Nel 1984 Richard Janko[3], grazie al ritrovamento di una lamina proveniente da una imprecisata località della Tessaglia, conservata al Paul Getty Museum di Malibu, ricostruì all'interno del gruppo B una versione lunga Ω di 22 linee (Hipponion, Petelia, Pharsalos) e una più breve ω (cretesi, tessala). L'ipotesi di un'originaria iscrizione più lunga, che si sarebbe venuta man mano abbreviando, sembrò indebolita dalla scoperta della nuova laminetta tessala, il cui

[1] Cfr. G. Zuntz, *Persephone*, cit., pp. 277-393. Dopo la scoperta della laminetta di Hipponion, G. Zuntz, «Die Goldlamelle von Hipponion», *WSt*, 89 (1976), pp. 129-151 intervenne anche sulla laminetta di Hipponion, ritrovata successivamente all'edizione del 1971.

[2] G. Pugliese Carratelli, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», cit., pp. 108-126. La distinzione in due gruppi si è conservata anche negli studi più recenti, cfr. G. Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques*, cit., pp. 9-20.

[3] R. Janko, «Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory», *CQ*, 24 (1984), pp. 89-100.

testo era simile a quello delle lamine cretesi ma accresciuto della linea 5, corrispondente all'emistichio del verso 7 di Petelia[4] (ora attestato anche a Entella).

L'elemento che apparve assolutamente originale nella lamina di Hipponion rispetto alle altre con lo stesso formulario fu la presenza del termine βάχχοι, che riassume l'esperienza finale riservata agli iniziati di Dioniso e conferma la connessione tra dionisismo e orfismo. Nel testo erodoteo 2, 81 relativo al divieto «orfico e bacchico, ma in realtà anche egizio, e pitagorico» di introdursi in luoghi sacri e farvisi seppellire con vesti di lana, si riflette una tradizione che identifica βάκχικά e ὀρφικά, e nel verso orfico riportato da Platone in *Phaed.* 69 c: «molti sono i portatori di nartece, pochi sono i *bacchoi*»[5] si identificano i βάκχοι con gli orfici.

Il successivo ritrovamento delle tavolette d'osso d'Olbia pontica, datate al V secolo a. C., ha confermato l'esistenza di una comunità di orfici devoti a Dioniso nel territorio di Olbia, e la scoperta delle due lamine d'oro trovate a Pélinna ha evidenziato tracce del culto di Dioniso Βάκχιος in Tessaglia.

1. Μναμοσύνας τόδε ἠρίον/ἱερόν. La formula iniziale ha suscitato molte discussioni per le difficoltà, soprattutto semantiche, della *lectio tradita* εριον. La lettura proposta da Pugliese Carratelli nell'*editio princeps*, ἠρίον, fu sostituita dallo stesso nel 1993 con una nuova lettura 'meno sofisticata', ἱερόν, fondata sull'esame autoptico della lamina di Petelia che, alla linea 12 conserva, almeno in parte, l'*incipit* della lamina ipponiate. Dopo τόδε e prima della lacuna, Pugliese Carratelli lesse con sicurezza ι[. Ciò gli consentì di proporre l'integrazione ἱ[ερόν] al verso 12 di P, spiegando εριον di Hipponion come un involontario ἀναγραμματισμός di ἱερόν. Di qui l'ipotesi che l'intero verso 1 costituisse l'intitolazione delle istruzioni per l'Ade contenute nella laminetta: «A Mnemosyne è sacro questo (dettato): (per il *mystes*), quando sia sul punto di morire». Vincenzo Di Benedetto, in una recente nota sulla *PdP*, 59 (2004), pp. 293-306, per superare il problema metrico del verso posto da ἱερόν, apporta una lieve modifica alla lettura di Pugliese Carratelli 1993, supponendo che nel testo originario non ci fosse ἱερόν ma ἱρόν, inteso comunque con valore sostantivato.

Il problema esegetico di ἠρίον, che ha ossessionato gli studiosi sin dall'*editio princeps*, inizia dalla funzione grammaticale del pronome τόδε, se cioè esso debba

[4] Cfr. J. Breslin, *A Greek Prayer*, Pasadena 1977; R. Merkelbach, «Ein neues 'orphisches' Goldblättchen», *ZPE*, 25 (1977), p. 276.

[5] *OF* 5: ὥς φασιν οἱ περὶ τελετὰς «ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι».

riferirsi all'ἠρίον della *lectio tradita* o indichi l'oggetto su cui il testo è scritto. West[6], partendo dalla considerazione che τόδε designasse la lamina, accettò la congettura θρῖον «foglia» proposta da Marcovich[7] in sostituzione di ἠρίον. A questa congettura sembrò dare sostegno la scoperta delle due lamine d'oro in forma di foglia d'edera, trovate a Pélinna.

Gallavotti[8], ritenendo il testo un λόγιον dottrinale, lesse εἴριον o ἔριον nel senso di *stamen* filato dalle Parche o memoria del filo che salvò Teseo dal labirinto. La lettura ἔριον fu ripresa da Musti[9] il quale ne dedusse che la lamina d'Hipponion poteva essere il metaforico «filo» che conduceva l'iniziato alla salvezza. La presenza di ἔριον come filo di lana riferito a un sepolcro orfico sembrò contrastare il noto divieto, riportato in Erodoto, di seppellire il morto con abiti di lana.

Lloyd Jones[10], seguito da Zuntz[11], propose di sostituire ἠρίον con δῶρον in analogia col testo della tarda lamina romana in cui al v. 3 si legge Μνημοσύνης τόδε δῶρον. La lettura ἔρ<γ>ον proposta da Gil[12] è quella più comunemente accolta[13].

Recentemente, Giuseppe Giangrande[14], difendendo la lezione tràdita ἠρίον e ritenendola «lezione sana, anzi elegantissima e concettualmente acconcia», ha proposto di intendere la lamina, designata da τόδε, come un metaforico sepolcro (ἠρίον) di γράμματα, cioè un oggetto che custodisce le istruzioni rivolte al *mystes*.

[6] Cfr. M. L. West, «Zum neuen Golblättchen aus Hipponion», cit., pp. 229-236.

[7] M. Marcovich, «The Gold Leaf from Hipponion», *ZPE*, 23 (1976), pp. 221-224.

[8] C. Gallavotti, «Il documento orfico di Hipponion e altri testi affini», *Mus. Crit.*, 13/14 (1978-1979), p. 340.

[9] D. Musti, «Le lamine orfiche e la religiosità d'area locrese», cit., pp. 80 81.

[10] H. Lloyd Jones, «On the Orphic Tablet from Hipponion», *PdP*, 30 (1975), pp. 225-226.

[11] G. Zuntz, «Die Goldlamelle von Hipponion», cit., pp. 129-151.

[12] J. Gil, «Epigraphica III», *Cuadernos de filología clásica*, 14 (1978), pp. 83-85.

[13] W. Burkert, «Le laminette auree: da Orfeo a Lampone», in *Orfismo in Magna Grecia*, pp. 81-104; Margherita Guarducci, «Nuove riflessioni sulla laminetta orfica di Hipponion», *RFIC*, 113 (1985), pp. 385-397; A. Bernabé, «El poema órfico de Hiponion», in *Estudios actuales sobre textos griego. II Jornadas internacionales, UNED, 25-28 oct. 1989*, J. A. López Férez (ed.), Madrid 1991, 219-235; C. Riedweg, «Initiation- Tod- Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikations-situation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen», in *Ansichten griechischer Rituale*, pp. 359-398. Sembra difendere questa lezione anche G. Pugliese Carratelli, «Progressi nella lettura della lamina orfica di Hipponion», cit., pp. 229-230.

[14] G. Giangrande, «La lamina orfica di Hipponion», in *Orfeo e l'Orfismo*, pp. 235-248.

A questa interpretazione potrebbe far da sostegno il lacunoso τόδε γρα[. . . al verso 13 di Petelia.

Malgrado i numerosi tentativi di risoluzione dell'enigmatico verso[15], il problema di ἠρίον non può dirsi del tutto superato. La recente lettura ἱερόν di Pugliese Carratelli sembra la più convincente. Tuttavia, tenendo conto che nel testo non si parla mai direttamente della dea Mnemosine, bensì del lago o dell'acqua di Mnemosine, si potrebbe sospettare che ἱερόν designi il luogo sacro o l'acqua sacra. Nel primo caso, ἱερόν sarebbe una forma sostantivata, dipendente dalla voce verbale εὐέρειας (o εὑρήσεις[16]), congetturata al posto dell'aggettivo εὐηρέας dell'*editio princeps*, un epiteto insolito per le case di Ade, attestato comunque nei poemi omerici in riferimento al remo in un contesto oltremondano, ed εἰς sarebbe la preposizione, non il verbo: «questo luogo sacro a Mnemosine ... puoi trovare (εὐέρειας) in direzione (εἰς) delle case di Ade». Sottintendendo il sostantivo ὕδωρ, l'*incipit* della lamina confermerebbe la sacralità dell'acqua di Mnemosine.

La recente pubblicazione della laminetta di Entella ha rinnovato l'attenzione al verso, perchè alla linea 2 della col. I Frel[17] trascrive]εμνημεος ἥρως, cioè]ε Μνημ{ε}οσ<ύνης> ἥρως oppure μ]εμνημέ<ν>ος ἥρως. Poiché della laminetta, la cui esistenza è fondata solo sulla trascrizione di Frel, manca persino una riproduzione fotografica, qualsiasi congettura risultante dal confronto tra Entella e Hipponion è al momento arbitraria, anche se i due testi, a meno che quello di Entella non sia un falso, risalgono a un modello comune.

Nell'*incipit* del formulario mnemosynio, la centralità della Memoria giustifica, secondo Pugliese Carratelli, l'ispirazione pitagorica delle lamine[18], distinguendole da quelle thurine in cui gli sembra più palese l'influsso eleusino[19]. Mnemosine, personificazione divina della memoria, interagisce con l'esperienza spirituale del

[15] Cfr., tra le altre, la proposta di Gabriella Ricciardelli Apicella, «L'inizio della lamina di Ipponio», *Athenaeum*, 75 (1987), pp. 501-503 che congettura ἐπιόν, epigraficamente corretto, ma forse superfluo dopo τόδε.

[16] H. Lloyd Jones, «On the Orphic Tablet from Hipponion», cit., p. 225 pensa a una corruzione di εὑρήσεις.

[17] J. Frel, «Una nuova laminella 'orfica'», cit., p. 183.

[18] G. Pugliese Carratelli, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», cit., p. 117; G. Pugliese Carratelli, «Mnemosyne e l'immortalità», in *Tra Cadmo e Orfeo*, pp. 379-389; Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, cit., p. 26.

[19] Cfr. G. Pugliese Carratelli, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», cit., p. 120.

mystes che, pronunciando la formula «della Terra sono figlio e del Cielo stellato», proclama l'identità originaria che gli consente di accedere alla verità oltremondana[20].

La λίμνη, il lago da cui scorre l'acqua salvifica[21], evoca la dèa della Memoria, mentre l'acqua di fonte[22], vietata all'iniziato, che costringe alla penosa ripresa del ciclo, è anonima. Il valore positivo di λίμνη, evidente già nell'associazione con Mnemosine, si percepisce anche nel legame etimologico tra λίμνη e λειμών, il prato, che nell'immaginario omerico indica la sede dei morti[23] e nel paesaggio misterico caratterizza la sede dei beati[24].

Il legame etimologico tra i due termini, fondato sul comune sematismo relativo all'acqua umida e fertilizzante in uno spazio circoscritto[25], potrebbe suggerire un nesso anche tra i due sintagmi Μνημοσύνης λίμνη e λειμῶνες Φερσεφονείας, metafore naturali con una forte valenza positiva, attestate in entrambi i gruppi di lamine d'oro. Tuttavia, va notato che, a differenza di λειμών, designante il paesaggio oltremondano dove si dirigono i puri nella lamina del Timpone grande[26] o la meta beata del μύστης ἄποινος di Pherae[27], λίμνη s'inserisce nella dicotomia del bivio d'ispirazione orfico-pitagorica, confermando la valenza positiva e celeste dell'acqua di lago[28], grazie alla quale l'anima può proseguire verso la meta salvifica senza fermarsi alla fonte dell'oblio, che ostacola il cammino dell'anima e condanna al ciclo.

Nel caso di λίμνη, le qualità simboliche dell'acqua (vita, purificazione o dissolvimento) si rafforzano grazie al nesso tra lago e memoria, opponendosi a fonte e oblio. La singolarità del sintagma emerge chiaramente nel confronto con il rituale di Lebadea in Beozia in cui compare l'analoga distinzione tra acqua di Lethe

[20] Cfr. G. Pugliese Carratelli, «Mnemosyne e l'immortalità», in *Tra Cadmo e Orfeo*, pp. 379-389.

[21] Il termine ὕδωρ designa l'acqua di Mnemosine.

[22] Il termine κρήνη indica la fonte vitanda e, talvolta, la fonte di Mnemosine.

[23] Hom., *Od.* 11, 538-539; 573; 24, 13; *h. Hom. ad Merc.* 221, 334.

[24] Cfr. φοινικορόδοις ἐνὶ λειμώνεσσι: Pi., fr. 129, 3 Snell-Maehler; εἰς πολυρρόδους λειμῶνας ἀνθεμώδεις: Aristoph., *ran.* 449; παντοῖοι λειμῶνες: [Plat.], *Axioch.* 371c; λειμῶνες: Plutarch., fr. 178 Sandbach.

[25] P. Chantraine, *DELG*, *s. v.* λειμών. Diod., 1, 96, 5 afferma che il prato di cui parla Omero è una località sulle rive della palude Acherusia, circondata da prati bellissimi di erbe palustri, di loto e di canne.

[26] Cfr. Thu II, 6-7: δεξιὰν ὁδοιπορ<ῶν>/λειμῶνάς τε ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας.

[27] Cfr. Phe 4: εἴσιθ<ι> ἱερὸν λειμῶνα.

[28] In *OH* 59, 2-3 λίμνη οὐρανία è la dimora delle Moire, come οὐράνιον è il γένος dell'iniziato, cfr. P 7, The 6.

e acqua di Mnemosine, ma le due acque dell'oblio e della memoria, sono entrambe denominate, genericamente, πηγαί. Infatti, il consultante di Lebadea durante la catabasi non deve scegliere l'acqua di Mnemosine ed evitare quella di Lethe, ma deve berle entrambe, una per dimenticare il passato, l'altra per conservare la memoria di ciò che ha visto durante la discesa[29]

Conviene ricordare che anche nel mito di Er, ricordato da Platone nella *Repubblica*[30], le anime destinate a tornare sulla terra, raccoltesi nel Λήθης πεδίον, bevono l'acqua del fiume Améles, un'acqua che dà l'oblio e «non può essere contenuta da vaso alcuno»[31], per rinascere a nuova vita. Dal passo si desume che la valenza negativa dell'acqua si ricava non solo dalla funzione di oblio propria dell'Améles, ma anche dall'incapacità dell'acqua d'essere contenuta in un recipiente, analoga all'acqua di *krene*. La qualificazione negativa dell'incontenibilità dell'acqua trapela anche nell'assimilazione platonica dell'anima dei non iniziati (ἀμύητοι) a un orcio forato[32], ed è evidente nella condanna dei non iniziati e delle Danaidi ad attingere acqua in vasi senza fondo, attestata nell'*Assioco*[33].

Nelle lamine d'oro mnemosynie, l'acqua d'oblio, inarrestabile, della κρήνη, e l'acqua di memoria, quieta e delimitata, della λίμνη, costituiscono un'antitesi (oblio/memoria; fonte/lago) che poggia sulla dicotomia bene/male, analoga a quella della tavola decadica pitagorica, riportata da Aristotele[34], in cui movimentato s'oppone a quieto, limitato a illimitato, destra a sinistra, buono a cattivo, dispari a pari, uno a molteplice, dritto a curvo, luce a tenebra, maschio a femmina, quadrato a rettangolo[35].

L'ispirazione pitagorica, sottintesa nell'antitesi, potrebbe essere confermata dalla riduzione dell'uso del sintagma Μνημοσύνης ἀπὸ λιμνης a una sola occorenza nel testo di Pharsalos, probabilmente in ragione del contesto periferico del ritrovamento della lamina rispetto all'area di formazione e diffusione del pitagorismo, a cui appartengono invece le due lamine magnogreche. Allo stesso modo, l'assenza

[29] PAUS., 9, 39, 4-8 e 13.

[30] PLAT., *resp.*, 10, 621 a. Nel *Phaedr.*, 248 b si parla di'Ἀληθείας πεδίον, il prato di cui si nutre la parte migliore dell'anima.

[31] PLAT., *resp.*, 10, 621 a.

[32] PLAT., *Gorg.*, 493 b.

[33] [PLAT.], *Axioch.* 371 e.

[34] ARIST., *metaph.*, 986 a 15 (= *Pitagorici anonimi* 5 Timpanaro Cardini).

[35] Timpanaro Cardini, nella nota al passo, sostiene che l'opposizione sintetica della serie di contrari è probabilmente quella di perfezione-imperfezione e di bene-male.

del sintagma nelle lamine cretesi, il cui formulario si limita alle domande «chi sei? donde sei?», e si chiude con la dichiarazione dell'iniziato «della Terra sono figlio e del Cielo stellato», è un'ulteriore prova che la valenza etica del sintagma Μνημοσύνης λίμνη si è ormai obliterata, e che l'acqua salvifica è chiamata, paradossalmente, κρήνη per la totale estraneità dei testi cretesi rispetto al pitagorismo.

2. ἔστ' ἐπὶ δεξιὰ κρήνα. Nella topografia degli inferi che si ricava dalle lamine di Hipponion e di Pharsalos la fonte vitanda è posta a destra e si avverte l'iniziato che, solo procedendo oltre questa fonte, può giungere all'acqua che scorre dal lago di Mnemosine, custodita dai *phylakes*. La discordanza con Petelia, in cui la fonte si trova ἐπ' ἀριστερά, è evidente. Ma la collocazione a sinistra potrebbe non essere un'incoerenza, se si fa dipendere dall'orientamento dell'osservatore[36] o dalla valenza negativa attribuita dai pitagorici alla sinistra[37].

4. ψυχαὶ νεκύων ψύχονται. L'immagine di anime assetate che «cercano refrigerio» (ψύχονται) alla prima fonte[38] giustifica il desiderio di fermarsi alla fonte vitanda, ma non spiega il categorico divieto di bere l'acqua della prima fonte, né l'esclusione dal destino di beatitudine che attende quanti hanno saputo «evitare il rischio di dissetarsi alla fonte a cui si affollano le anime ignare»[39].

Il motivo delle due fonti fu interpretato già da Comparetti, uno dei primi editori della lamina di Petelia, come elemento favolistico[40]. Negli stessi anni, lo

[36] C. GALLAVOTTI, «Il documento orfico di Hipponion e altri testi affini», cit., p. 341.

[37] ARIST., fr. 200 Rose afferma che i pitagorici fanno coincidere la destra con il bene e la sinistra con il male: τὸ δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν ἀγαθὸν ἐκάλουν, τὸ δὲ ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὄπισθεν κακὸν ἔλεγον. Al riguardo cfr. P. LÉVÊQUE - P. VIDAL-NAQUET, «Epaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droit et de la gauche», *Historia*, 9 (1960), pp. 294-308.

[38] G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, cit., pp. 28-29, ribadisce il concetto di refrigerio vitale proposto nell'*editio princeps* alla p. 111, segnalando l'analogia tra l'orfica κρήνη, prossima alle case di Ade, e la fonte di vita, attestata nell'escatologia sumerico-accadica.

[39] G. PUGLIESE CARRATELLI, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», cit., p. 117.

[40] D. COMPARETTI, *Laminette orfiche edite e illustrate*, cit., pp. 31 ss. Buon conoscitore della lingua russa, il filologo rinvia al confronto con alcune fiabe popolari russe che parlano di un'acqua viva e di un'acqua morta, riportate nella raccolta di Afanasjev. La fiaba n. 173 di Afanasjev è citata in *Fiabe sul «potere»*, a cura di P. ANGELINI - CECILIA CODIGNOLA, Roma 1978, pp. 25-32.

studioso russo Vladimir Propp ne *Le radici storiche dei racconti di fate,* utilizzando la lamina di Petelia a sostegno del materiale favolistico presente nelle fiabe russe, oggetto dei suoi studi, dimostrò che le due fonti citate nella lamina greca corrispondevano all'acqua viva e all'acqua morta dei racconti di fate[41].

Infatti appare chiaro che l'acqua della prima fonte è acqua di vita che ostacola la morte definitiva del defunto, mentre l'acqua della fonte di Mnemosine è acqua di morte che conclude il vagare dell'anima apertosi nel momento della morte[42], liberando la *psyche* dal legame corporeo. Coerentemente con la logica antitetica del bivio, tipica dell'escatologia orfica, fermarsi alla fonte vitanda, anonima e incustodita, costringe l'anima a *rianimarsi,* cioè a proseguire nel penoso ciclo vitale, laddove dissetarsi alla fonte della Memoria assicura la sorte dei *bacchoi* o garantisce la partecipazione al destino degli ἥρωες.

Generalmente, gli studiosi moderni, dando al verbo ψύχω di H 4 l'accezione di «raffreddarsi»[43], spiegano l'espressione ψυχαὶ νεκύων ψύχονται nel senso che le anime dei morti[44] «hanno refrigerio», indebolendo il rapporto semantico ψυχή-ψύχω, evidente nel verso, a vantaggio della relazione ψυχή-ψυχρόν[45], coerente con la freddezza attribuita all'acqua che sgorga dal lago di Mnemosine[46], ma non con la fonte vitanda.

Al contrario, accettando l'accezione di ψύχω nel senso di «animare», come è segnalato nell'*Etym. Magnum*, s. v. ψύχω· σημαίνει δύω· τὸ ζωοποιῶ ἐξ οὗ καὶ ψυχὴ καὶ τὸ φυσῶ, si rafforza la relazione «anima/animarsi» su cui si fonda l'espressione ψυχαὶ ψύχονται[47] «le *anime* che discendono alla prima fonte *si animano»,* chiarendo il motivo della distinzione tra destino di reincarnazione dei morti comuni

[41] V. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, cit., pp. 314-317.

[42] Cfr. PLUT., fr. 178 Sandbach.

[43] C. GALLAVOTTI, «Il documento orfico di Hipponion e altri testi affini», cit., p. 342 sostiene che al verbo ψύχεσθαι inerisce la nozione di raffreddamento e non quella di refrigerio. Concordano con questa interpretazione: MARGHERITA GUARDUCCI, «Nuove riflessioni sulla laminetta 'orfica' di Hipponion», cit., p. 394 e G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milano 1977, p. 173. Suppone, invece, che il verso sia superfluo, R. JANKO, «Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory», cit., p. 94, traducendo l'espressione ψυχαὶ νεκύων ψύχονται «wash away their lives».

[44] La forma ψυχαὶ νεκύων è rara. Cfr. HOM., *Od.* 10, 530; 11, 541, 564; *OH* 1, 3.

[45] P. CHANTRAINE, *DELG*, s. v. ψύχω.

[46] Al v. 7 di H ψυχρὸν ὕδωρ è riferito all'acqua del lago di Mnemosyne.

[47] Cfr. MARISA TORTORELLI GHIDINI, «Sul v. 4 della laminetta di Hipponion: ψύχονται o ψυχοῦνται?», cit., pp. 177-181.

e destino di rimemorazione dell'iniziato orfico, cioè tra condanna al ciclo e beatitudine oltremondana, conseguente al fatto che le anime che bevono alla prima fonte sono rianimate ψύχονται[48] o soffiate nei corpi ψυχοῦνται[49].

6. τᾶς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας. Nella logica interna del testo è palese, come ho già notato, la distinzione funzionale tra acqua di fonte (*krene*) anonima, che costringe l'anima a riprendere il ciclo vitale (vv. 1 e 4), e acqua fredda di lago (*limne),* stagnante e circoscritta, che garantisce al defunto la salvezza oltremondana (vv. 5, 10, 12). La denominazione dell'acqua di Mnemosine come *limne* compare solo nei testi delle lamine d'oro, ed è probabilmente d'ispirazione pitagorica[50]. Manca, invece, nella descrizione del rituale di Trofonio in cui le due acque di Lethe e di Mnemosine sono definite entrambe *pegai.*

Nell'escatologia platonica λίμνη qualifica solitamente il lago dove si getta l'Acheronte e si raccolgono le anime dei morti prima di rinascere in altre forme viventi, oppure è il lago ribollente d'acqua e fango formato dal Piriflegetonte, o il lago stigio formato dal Cocito[51]. Tuttavia, malgrado in Platone *limne* qualifichi le acque infere, il termine conserva una sfumatura positiva derivante probabilmente dal valore etimologico del termine cui risale anche λειμών, luogo che in Omero designa la frontiera dell'oltre[52] e, nelle descrizioni dell'aldilà misterico[53], la dimora dei beati. Talora *limne* e *leimon* esprimono una comune realtà metaforica: Ἄτης

[48] Alla fine della linea 4, al di sopra del rigo sono incise quattro lettere $^{TN}{}_{AO}$ nella disposizione di un quadrato, che C. GALLAVOTTI, «Il documento orfico di Hipponion e altri testi affini», cit., p. 343, propone di leggere ψύχ/οντα/ονται.

[49] La lettura ψυχοῦνται è messa ora in dubbio dalla lezione ψύχονται attestata a Entella.

[50] Cfr. L. ALBINUS, *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarhus 2000.

[51] PLAT., *Phaed.* 113 a ss.

[52] Cfr. ἀσφοδελὸς λειμών: HOM., *Od.* 11, 538-539; 573; 24, 13; *h. ad Merc.* 221, 334. Il prato è associato a figure divine femminili della sfera ctonia: Sirene (HOM., *Od.* 12, 45 e 158; APOLL. RH., 4, 891); Arpie (HOM., *Il.* 16, 149); Medusa (HES., *th.* 279); Erinni (SOPH., *Oed. Col.* 39-40); Moire (ARISTOPH., *ran.* 448-453); Ate (EMP., B 121 DK). Nell'*h. ad Cer.* 7 Persefone è collocata al suo primo apparire nella pianura di Nisa, ai confini dell'Oceano, su un prato carico di fiori; in *OH* 18, 13; 29, 12 la vicenda di Persefone è associata al λειμών; in *OH* 18, 2 è attestato un Ταρτάριον λειμῶνα.

[53] Cfr. φοινικορόδοις ἐνὶ λειμώνεσσι: PI., fr. 129, 3 Snell-Maehler; εἰς πολυρρόδους λειμῶνας ἀνθεμώδεις: ARISTOPH., *ran.* 449; παντοῖοι λειμῶνες: *Axioch.* 371c; λειμῶνες: PLUTARCH., fr. 178 Sandbach. Cfr. anche Thu II e Phe.

λειμών è il prato di Ate dove vanno errando le passioni dell'uomo secondo Empedocle[54], cui corrisponde Ἄτης λίμνη, il lago di Ate in Eschilo[55]; l'aerea λίμνη Ἀχερουσία[56], citata nel commento di Proclo al *Fedone,* s'alterna nel commento alla *Repubblica*[57] con il καλὸς λειμὼν βαθύρροον ἀμ' Ἀχέροντα, luogo dove sono destinati coloro che sono senza colpa. L'interscambiabilità dei due termini trapela anche nel rituale degli Antesteria che si svolgono intorno al santuario campestre di Dioniso ἐν λίμναις[58], un luogo umido e fiorito, adatto al dio *limnagenes* e al suo corteggio funebre.

Nella *Repubblica,* la visione dell'Ade si apre sul λειμών, un luogo meraviglioso dove si incontrano le anime provenienti dalla terra e dal cielo, prima di sottoporsi al giudizio[59]; mentre nel *Fedone* le anime mediamente giuste prima di rinascere in nuove forme viventi vanno a purificarsi nelle *limnai* dell'Acheronte e dello Stige[60].

L'interscambiabilità dei due termini nelle descrizioni oltremondane potrebbe segnalare che, malgrado i due sintagmi «lago della Memoria» e «prati di Persefone» designino realtà naturali diverse, associate a divinità diverse, il legame etimologico tra i due vocaboli, radicato nella coscienza linguistica dei Greci, si sia in qualche modo conservato nell'immaginario oltremondano facendo emergere scenari escatologici omogenei[61], in cui il semantema di spazio chiuso e profondo getta un ponte tra realtà naturali diverse in lamine con formulari diversi.

9. ἠερόεντος. Nell'edizione del 1993 Pugliese Carratelli dichiara di preferire la lettura ὀροέεντος della Lazzarini[62] alla lettura ὀλοέεντος dell'*editio princeps*, ma accoglie nel testo la correzione ἠερόεντος di Cassio[63], e ritiene buona la lettura ὀρφνήεντος di Ebert. La recente proposta di Cristina Russo οὔρου {ε} ἐντός è poco persuasiva[64].

[54] EMP., B 121 DK.

[55] AESCH., *suppl.* 529-530.

[56] *OF* 125.

[57] *OF* 222.

[58] THUC., 2, 15.

[59] PLAT., *resp.* 10, 614e 3 (cfr. *Gorg.* 524a): εἰς τὸν λειμῶνα.

[60] PLAT., *Phaed.* 113 a.

[61] Cfr. il mio articolo, «Simboli e simbolismi nelle lamine d'oro orfiche», in corso di stampa nel volume *Orfeo y el orfismo*, Madrid.

[62] MARIA LETIZIA LAZZARINI, «Sulla laminetta di Hipponion», *ASNPisa*, s. 3, 17 (1987), pp. 329-332.

[63] A. C. CASSIO, «Addendum», *ASNPisa*, s. 3, 17 (1987), pp. 333-334.

[64] CRISTINA RUSSO, «Sul v. 9 della laminetta orfica di Hipponion», *PdP*, 47 (1992), pp. 181 s.

10. Γῆς παῖς. La lettura Βαρέας in luogo di Γᾶς nella formula che il *mystes* deve recitare per accedere all'acqua di Mnemosine fu proposta da Pugliese Carratelli nell'*ed. princeps* e mantenuta sino all'ultima edizione del 2001. La lettura fu accettata da Margherita Guarducci nel 1974[65] e poi ritrattata e sostituita con la congettura Γᾶς ε̄μι[66]. Gallavotti[67] propose di integrare così il testo: <γῆς> ὑὸς βαρέας. Recentemente Giulia Sacco[68], grazie al riesame autoptico della lamina, ha ripristinato la formula canonica Γ̣ῆς παῖ<ς> εἰμι, identica a quella di Petelia e di Pharsalos. La lettura della Sacco è accettata da Pugliese Carratelli nell'edizione francese del 2003.

La consapevolezza della discendenza dell'anima dalla Terra e dal Cielo stellato[69] presuppone che l'iniziato, a differenza degli altri mortali, conosca una genealogia dell'anima[70], che assicura la *syngeneia psychon kai somaton*, la parentela degli iniziati tra loro e probabilmente con gli dèi, di cui parla Platone[71].

13. ὑπὸ χθονίωι βασιλῆϊ. La lettura <h>υπὸ χθονίωι βασιλῆϊ dell'*editio princeps* testimonia la presenza di un sovrano sotterraneo, a differenza del formulario thurino, in cui è invocata la χθονίων βασίλεια. La correzione di West: καὶ δή τοὶ <τ>ελέουσί σ' ὑποχθονίωι βασιλεί<αι>, introduce un'interessante affinità lessicale con il verso 7 della lamina *a* di Pélinna, dove compare il termine τέλεα, ma impo-

[65] MARGHERITA GUARDUCCI, «Laminette auree orfiche: alcuni problemi», *Epigraphica*, 36 (1974), pp. 8-18.

[66] MARGHERITA GUARDUCCI, «Nuove riflessioni sulla laminetta 'orfica' di Hipponion», cit., pp. 385-397.

[67] C. GALLAVOTTI, «Il documento orfico di Hipponion e altri testi affini», cit., pp. 338-339 e 345-346.

[68] GIULIA SACCO, «ΓΗΣ ΠΑΙΣ ΕΙΜΙ. Sul v. 10 della laminetta di Hipponion», *ZPE*, 137 (2001), pp. 27-33. Nel recente contributo di G. PUGLIESE CARRATELLI, «Progressi nella lettura della lamina orfica di Hipponion», cit., pp. 228-230, lo studioso accetta la lettura 'definitiva' proposta dalla Sacco.

[69] La formula è attestata in HES., *th.* 106, 147, 463, 470. Vi si riflette probabilmente il mito della doppia natura di Dioniso, ctonia per parte materna e urania per parte paterna. Sulla formula orfica, cfr. H. D. BETZ, «"Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels": Zur Lehre vom Menschen in den orphischen Goldplättchen», in *Ansichten griechischer Rituale, Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel, 15. bis 18. Marz 1996*, (heraus. von F. GRAF), Stuttgart und Leipzig 1998, pp. 399-419.

[70] W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, tr. it. Roma-Bari 1989, p. 102. Sulla genealogia dell'anima in Pitagora, cfr. E. FEDERICO, «Euforbo/Pitagora genealogo dell'anima», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 368-370.

[71] PLAT., *ep.* 7, 334 b.

ne un'ingiustificata lacuna alla fine del verso: βασιλεί<αι>. Improbabile è anche l'uso di ὑποχθόνιος in luogo di χθόνιος perché, come nota Pugliese Carratelli[72], l'aggettivo ὑποχθόνιος in età arcaica è raro e manca nel lessico teologico[73] (cfr. Zeus Chthonios o Catachthonios).

La lettura ἐλεοῦσιν, sostenuta da Pugliese Carratelli sino all'edizione del 2001, sostituita nell'edizione francese con la lettura ἐρέουσιν[74] proposta dalla Lazzarini e confermata dalla Sacco[75], è in linea con la gerarchia dell'Ade platonica. La difficoltà di ἐρέουσιν, che limiterebbe la funzione dei *phylakes,* è risolta da Pugliese Carratelli dando al verbo ἐρέω il significato originario di «interrogare», che consente di attribuire ai custodi la funzione giudicatrice prevista nei testi escatologici antichi. Ciò non ostante la lettura ἐλεοῦσιν è persuasiva e va probabilmente conservata.

15. σὺ πιών. La lettura σὺ πιών, proposta da Gil e accettata da Gallavotti[76], risolve le difficoltà suscitate dal συχνόν dell'*editio princeps*[77]. La lettura, accolta anche da Pugliese Carratelli, conferma la funzione rimemoratrice e salvifica dell'acqua di Mnemosine.

16. βάχχοι. Sul termine βάχχος e sul nesso con Dioniso rinvio alle argomentazioni di Pugliese Carratelli[78] , il quale dimostra la pertinenza originaria del βάχχος (il primo *bacchos* è Dioniso[79]) con la sfera del dionisismo e l'assimilazione dei βάχχοι con gli iniziati di Dioniso[80]. Il riferimento al dio, suggerito dal termine, è

[72] G. Pugliese Carratelli, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», cit., pp. 108-113.

[73] G. Pugliese Carratelli, «Progressi nella lettura della lamina orfica di Hipponion», cit., p. 229.

[74] Cfr. G. Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris 2003, pp. 41-42; «Progressi nella lettura della lamina orfica di Hipponion», cit., p. 229.

[75] Giulia Sacco, «ΓΗΣ ΠΑΙΣ ΕΙΜΙ. Sul v. 10 della laminetta di Hipponion», cit., pp. 27-33.

[76] C. Gallavotti, «Il documento orfico di Hipponion e altri testi affini», cit., p. 342.

[77] G. Pugliese Carratelli, «L'orfismo in Magna Grecia», cit., pp. 159-170, già mostra di preferire la lettura σὺ πιών a συχνόν dell'*editio princeps*.

[78] G. Pugliese Carratelli, «Ancora sulla lamina orfica di Hipponion», in *PdP*, 31 (1976), pp. 462-466.

[79] Damasc., *in Phaed.* 1, 171, 1-3 Westerink ὁ πρῶτος βάκχος ὁ Διόνυσός ἐστιν.

[80] Il termine *bacchos* non è un teonimo, ma il titolo che designa il dio e i suoi iniziati (*schol. in* Aristoph., *eq.* 408). Sull'uso del termine per designare i rami di abete ἐλάτη<ς βάκχοι>, citati in

confermato dal titolo βάκχιος, attestato nelle due lamine di Pélinna e riferito al dio Λύσιος, e dall'uso di una terminologia palesemente dionisiaca nella lamina di Pherae, dove compare il tirso, oggetto dionisiaco, e il teonimo Andrikepaios, equivalente di Erikepaios, nome dionisiaco.

2. Petelia

1 s. Una divergenza, che ha creato molti problemi ai critici, tra Petelia e le altre laminette della stessa serie, è la collocazione della fonte vitanda a sinistra anziché a destra. Tale inversione, che s'accompagna a una più netta contrapposizione tra due fonti (cfr. ἑτέραν), potrebbe dipendere dall'alterazione del modello originario[81], fondato su una dottrina escatologica che parla di due vie dipartentesi dall'Ade[82]. Ma potrebbe anche voler evitare la ridondanza a insistere, in un testo sacro rivolto all'iniziato, sul divieto di andare a sinistra, dal momento che «l'antitesi tra le due vie è irrilevante per il *mystes*, il quale (orfico o non) deve sempre avviarsi verso destra»[83], come indica anche Thu II 2 e 5. Ciò potrebbe trovare conferma nel fatto che, in questi testi, l'opposizione fondante è tra κρήνη e λίμνη, non tra destra e sinistra.

6. Γῆς. La domanda dei *phylakes* all'iniziato qui è solo sottintesa, ma la formula di riconoscimento coincide con quella di Hipponion e delle lamine della stessa serie. L'intera formula che caratterizza il gruppo mnemosynio, pur ricalcando Hes., *th.* 106, 147, 463, 470, risulta da una diversa riflessione teologica[84] che usa la genealogia come rimemorazione del passato dell'anima, permettendo in tal modo all'iniziato di accedere alla dimensione di ciò che si sottrae all'oblio e sussiste sempre.

Xenoph., B 17 DK, cfr. le acute osservazioni di E. Federico, «Colofone, la *tryphe* e il dionisismo dei *lydizontes.* Intorno e oltre Xenoph. DK 21 B 17», *Incidenza dell'antico*, 1 (2003), pp. 125-150.

[81] Così G. Pugliese Carratelli, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», cit., pp. 108 ss.; *contra* G. Zuntz, *Persephone*, cit., p. 369 che ritiene la lamina di Petelia più recente di quella di Pharsalos.

[82] Plat., *resp.* 10, 614 c.

[83] G. Pugliese Carratelli, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», cit., p. 120.

[84] G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, cit., p. 62 osserva giustamente che nella formula si riflette il mito orfico della natura ctonia e urania di Dioniso.

7. αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον. Liberata dall'elemento terreno, l'anima dichiara, in aggiunta alla formula di riconoscimento, di essere di stirpe celeste. L'emistichio αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον compare anche nella lamina tessala conservata al Paul Getty Museum e nella lamina di Entella. A Pharsalos, invece, al posto della formula αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον, troviamo una formula equivalente Αστέριος ὄνομα, in cui si riflette l'origine celeste dell'iniziato.

10. θείης ἀπ[ὸ λίμ]νης. Come ho già notato per Hipponion, la presenza di due acque contrapposte, di Lethe e di Mnemosyne, concorda con l'opposizione tipologica tra *krene,* acqua di fonte che costringe l'anima a ritornare nel ciclo vitale, e *limne,* acqua di lago che garantisce all'anima assetata di accedere alla via sacra o di governare tra gli altri *heroes*. La diversa qualità delle acque rafforza la dicotomia spaziale presente nella topografia dell'Ade, aggiungendo alle antitesi destra/sinistra, memoria/oblio, vita/morte, una nuova coppia *krene/limne,* acqua innarrestabile che risospinge nel ciclo e acqua circoscritta e fertilizzante che consente la rinascita definitiva.

Se l'alternanza κρήνη/λίμνη non è casuale e l'acqua che l'iniziato deve bere per raggiungere la salvezza è acqua di λίμνη, in cui si sedimenta la memoria dell'identità originaria, l'integrazione corretta della lacuna al v. 10 non può che essere θείης ἀπ[ὸ λίμ]νης[85], in cui il genitivo del teonimo Μνημοσύνης, troppo lungo per entrare nel verso, sarebbe stato sostituito dall'aggettivo θείης. La congettura θείης ἀπ[ὸ κρή]νης, generalmente accolta in tutte le edizioni più recenti, rischia infatti di alterare l'antitesi e rompe, immotivatamente, la simmetria del testo, in cui la κρήνη anonima dei versi 1 e 3 s'alterna opportunamente con la λίμνη (divina o di Mnemosyne) dei versi 4, 9 e 10.

11. ἡρώεσσιν. L'iniziata di Petelia, dopo aver dichiarato la sua origine celeste, è ammessa nell'Ade a governare sugli altri ἥρωες[86], defunti che, come lei, hanno superato il *pathema* dell'esistenza o delle esistenze, conseguendo quell'*aristeia* etica che sottrae il defunto all'oblio dell'Ade e gli assicura la gioia di un destino oltremondano speciale. Il titolo ἥρως rinvia, probabilmente, allo speciale *status*

[85] G. Franz, «Epigrafe greca sopra lamina d'oro spettante al Sg. Millingen», cit., pp. 149-150; C. Gallavotti, «Il documento orfico di Hipponion e altri testi affini», cit., p. 355.

[86] Cfr. V. Di Benedetto, «Fra Hipponion e Petelia», cit., pp. 293-297, segnala opportunamente che ἀνάσσω+μετά e il dativo non indica lo *status* di ἄναξ, ma il comando sugli altri ἥπωες.

dell'iniziato, garantito dalla divina Memoria. Superando la morte e bevendo l'acqua rimemoratrice, il defunto si assicura infatti il destino di *heros*, che lo distingue dai *mystai,* e forse distingue anche gli *heroes* tra loro.

I Greci conoscono varie categorie di esseri. Secondo Plutarco (*de defect. orac.* 415 b) Esiodo fu il primo a distinguere quattro stirpi: dèi, demoni, eroi, uomini. Nell'*Ol.* 2, 1 Pindaro distingue dèi, uomini, eroi; Platone nel *Crat.* 397c ss., riprendendo Esiodo, aggiunge demoni a dèi, eroi, uomini, e nelle *leg.* 717a-b distingue θεοί 'Ολυμπίοι, θεοὶ χθονίοι, δαίμονες, ἥρωες, ἄνθρωποι.

Generalmente, l'eroe si distingue dal dio perché, a differenza del dio, è mortale. Talvolta ha carattere semidivino, come risulta dalla genealogia di molti eroi che sono figli di divinità e di esseri mortali; muore e riceve un culto distinto da quello divino per un'opposizione formale oltre che semantica. Talvolta l'eroizzazione sfocia in una dimensione culturale, indicata chiaramente dalla formula ὡς θεός, che assimila l'eroe al dio: Eracle è l'ἥρως θεός per eccellenza, ma non mancano anche singoli personaggi eroici, o eroicizzati, onorati nelle *agorai,* come dèi.

A Petelia assistiamo a una gerarchizzazione oltremondana in cui gli *heroes,* corrispondenti probabilmente ai βάχχοι κλείνοι della lamina di Hipponion, sono iniziati dionisiaci che in vita hanno rispettato il *bios* orfico e le prescrizioni rituali e, in morte, conservano il prestigio che viene loro dall'esercizio del κλέος. L'equivalenza tra ἥρωες[87] e βάχχοι, epiteti degli iniziati dionisiaci, trova conferma nel passaggio degli stessi epiteti, dall'iniziato al dio: Dioniso è ἥρως nel coro delle donne in Elide[88], βάκχιος a Pélinna.

12. [Μνημοσύ]νης τόδε ἱ[. La prima parola del verso 12, integrata già in *Br. Mus. Catal.* con Μνημοσύ]νης, farebbe parte dell'*incriptio* dell'originale, secondo la ricostruzione di West: Μνημοσύ]νης τόδε θ[ρῖον, ἐπεὶ ἂμ μέλλησι] | θανεῖσθ[αι ἐν πίνακι χρυσέωι] τόδε γρα[ψάτω ἠδὲ φορείτω[89]. La linea 13, dove si legge chiaramente τόδε γρα[, suggerisce un nesso tra ciò che è scritto sulla lamina e la for-

[87] Nell'iscrizione di Torre Nova, conosciuta anche come iscrizione bacchica del Metropolitan Museum, datata al II secolo d. C., il titolo ἥρως è seguito dal nome maschile Macrinus. Il termine, come nelle lamine di Petelia e di Entella, potrebbe indicare un membro defunto dell'associazione, cfr. J. Scheid, «Le thiase du Metropolitan Museum (*IGUR* I, 160)», in *L'Association dionysiaque*, pp. 275-290; o essere titolo del sacerdote e del dio, cfr. Gabriella Ricciardelli, «Mito e *performance* nelle associazioni dionisiache», in *Tra Orfeo e Pitagora*, p. 270.

[88] *PMG* 871, 1 (= Plut., *quaest. gr.* 199 b): ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσε.

[89] M. L. West , «Zum neuen Golblättchen aus Hipponion», cit., pp. 229-236.

mula iniziale di Hipponion coincidente con il verso 12 di Petelia. L'integrazione τόδε γρα[ψάτω presuppone l'invito all'iniziato sul punto di morire a scrivere il formulario per l'Ade. La proposta di Comparetti[90] di sottintendere 'Ορφεύς come soggetto di τόδ' ἔγρα[ψε tien conto dell'ampia tradizione letteraria e iconografica relativa all'esistenza di poemi in nome d'Orfeo. E non è casuale che in una delle tre tavolette d'osso olbiane, dichiaratamente dionisiache, il termine 'Ορφικοί s'associa a Dioniso.

Sul margine. Le parole σκότος ἀμφικαλύψας che si leggono lungo il margine destro della lamina rinviano alla «tenebra di Ade caliginoso» citato al verso 9 di H e all'*incipit* di Thu II: «quando l'anima lascerà la luce del sole». L'espressione σκότος ἀμφικαλύψας compare anche nella laminetta di Entella I 3.

3. Thurii I

Molti studiosi hanno affrontato la lettura del «misterioso» testo, ma con scarso successo. Nel 1902, Diels ipotizzò che si trattasse di versi di un *Inno orfico a Demetra*, di cui tentò la ricostruzione nonostante le gravi corruzioni, causate, secondo lo studioso, dalla trascrizione di uno scriba che forse conosceva poco il greco o stava copiando da un originale greco troppe volte trascritto[91]. L'ipotesi che si trattasse di un inno orfico a Demetra fu ritenuta improbabile da Murray[92] per il quale le lunghe liste di titoli divini, leggibili sulla lamina, consentivano piuttosto il confronto con iscrizioni e papiri magici. Comparetti dimostrò l'assoluta inattendibilità del testo dielsiano e concluse che la lamina era volutamente criptica in quanto riportava τὰ λεγόμενα ἀπόρρητα di una comunità orfica[93] e vi erano leggibili, soprattutto alla prima linea, teonimi appartenenti alla teologia orfica. Nel 1915 Olivieri pubblicò, non senza incertezze, una nuova edizione della laminetta[94], che

[90] D. Comparetti, *Laminette orfiche edite e illustrate*, cit., p. 36.
[91] Cfr. H. Diels, «Ein Orphischer Demeterhymnus», cit., pp. 91 ss. P. Scarpi, «Diventare dio. La deificazione del defunto nelle lamine auree dell'antica Thurii», *Mus. Patav.*, 5 (1987), p. 215 obietta che la trascrizione della laminetta non poteva essere affidata a uno scriba digiuno di greco perché l'area di Thurii era intensamente impregnata di cultura greca.
[92] Cfr. G. Murray, *Critical Appendix on the Orphic Tablets*, in Jane E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1908, p. 664.
[93] Cfr. D. Comparetti, *Laminette orfiche edite e illustrate*, cit., pp. 10-15.
[94] A. Olivieri, *Lamellae aureae Orphicae*, Bonnae 1915, pp. 22-25.

è quella accettata da Otto Kern negli *Orphicorum Fragmenta* del 1922 (= *OF* 47: *Carmen Siculum servatum in lamella aurea*).

Nel 1971 Zuntz, ribadendo l'impossibilità di ricostruire coerentemente il testo, tentò, grazie al riesame autoptico, di trascrivere la laminetta e suggerì valide proposte di lettura[95]. Qualche anno dopo, nel 1977, Giorgio Colli integrò il testo con nuove congetture e fornì anche una traduzione italiana del testo integrato[96]. Nella recente edizione del 2001, Pugliese Carratelli riporta solo la trascrizione del testo e, in qualche caso, rettifica le sue precedenti letture[97]. Un tentativo congetturale che recupera in buona parte il testo originario è quello di Alberto Bernabé, ora in *PEG* 492 F.

La scoperta del papiro di Derveni, un anonimo commentario del IV secolo a. C. a versi di una teogonia attribuita a Orfeo[98], diretto a iniziati probabilmente orfici, ha permesso il confronto tra questa teogonia e la lamina thurina, mettendo in evidenza alcune locuzioni comuni come κλυτὲ δαῖμον, ἐς φρένα, μητρί e teonomi come Ge, Meter, Demeter, Protogonos, Moirai, ecc. Il confronto con i versi orfici citati nel papiro, di cui il commentatore segnala l' enigmaticità e riconosce un doppio livello di lettura, e la posizione singolare della lamina all'esterno di un'altra più piccola contenente il *mot de passe* diretto all'iniziato, potrebbero confermare l'intenzionale oscurità della lamina, già notata da Comparetti.

4. Thurii II

2. La difficile lettura del verso, anche nella forma congetturale di Pugliese Carratelli δεξιὸν ε<ὐ?>θείας δ' ἐξι<έ>ναι πεφυλαγμένον, non consente di stabilire se il testo si presentasse come un vero e proprio formulario di accompagnamento dell'anima all'Ade[99]. La forma πεφυλαγμένον richiama l'espressione φύλακες δὲ ἐπύπερθεν ἔασι di H e Ph, e presuppone la collocazione dell'ὕδωρ πεφυλαγμένον lungo l'itinerario oltremondano in cui la destra, come nel formulario mnemosynio, contrassegna l'acqua custodita[100].

[95] G. Zuntz, *Persephone*, cit., pp. 344-354.
[96] Colli, 4[A68], 184 187.
[97] G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, cit., pp. 66-67.
[98] Cfr. la ricostruzione della *Teogonia di Protogono* in M. L. West, *I poemi orfici*, cit., pp. 125-126.
[99] G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, cit., p. 61.
[100] A. Bernabé, «La laminetta orfica di Entella», cit., p. 57, propone un'equivalenza tra

3. παθὼν τὸ πάθημα. Il πάθημα che l'anima dell'iniziato deve affrontare dopo aver lasciato la luce del sole è il travaglio che precede la morte e prelude al conseguimento dell'estrema trasformazione[101], esplicita nella formula «da uomo divenni dio» attestata anche in Thu III, in cui l'anima, volata via dal cerchio doloroso delle nascite, s'immerge nel grembo di Persefone, la Signora sotterranea madre del nuovo nato, e consegue lo *status* definitivo.

4. θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου. Il verso, che coincide quasi testualmente con Thu III 9: θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο, annuncia il superamento della mortalità da parte del *mystes*[102]. Si tratta di una promessa che non può essere ricondotta semplicemente alla fede nell'immortalità dell'anima e al suo destino oltremondano, ma è segno del privilegio riservato a pochi eletti[103].

4. ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες. L'espressione, attestata anche in Thu III e a Pélinna *a* e *b* dove, al posto del capretto, compaiono toro e ariete, è ritenuta tuttora enigmatica[104]. Dietro l'ἔριφος, epiclesi di Dioniso in Laconia[105] e a Metaponto[106], potrebbe celarsi il nome del dio[107] o assimilarsi il defunto[108]. In ogni caso, la formula va interpretata come una metaforica descrizione di beatitudine, segno della trasformazione dell'iniziato da uomo in dio[109], perché il defunto accompagnato dalla lamina sa che la passione del *mystes*, come quella di Dioniso, si conclude nel latte della rigenerazione.

l'espressione πεφυλαγμένον εὖ μάλα πάντα, «tenendo tutto ben presente», e la linea 2 di Entella μεμνημένος ἥρως.

[101] In Platone (*Hp. m.* 285 c; *Phaed.* 96 c; *Tim.* 48 b) il campo semantico di πάθημα indica le trasformazioni della materia.

[102] Secondo G. Pugliese Carratelli, «Orfika», *PdP*, 29 (1974), p. 142, la θέωσις e la dichiarazione θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου confermano la diversa ispirazione religiosa delle lamine thurine rispetto a quelle in cui è attestata l'acqua di Mnemosyne.

[103] Cfr. P. Scarpi, «Diventare dio. La deificazione del defunto nelle lamine auree dell'antica Thurii», cit., pp. 197-217. Secondo W. Burkert, «Le laminette auree: da Orfeo a Lampone», cit., pp. 102-104 il defunto cui è destinata la laminetta potrebbe essere identificato con l'indovino Lampone, uno dei fondatori di Thurii, e così la datazione della laminetta risalirebbe alla fine del V secolo a. C.

[104] Cfr. G. Camassa, «Passione e rigenerazione. Dioniso e Persefone nelle lamine 'orfiche'», cit., pp. 171-182.

[105] Cfr. Hesych., *s.v.* Ἔριφος e Εἰραφιώτης.

[106] Cfr. Steph. Byz., *s. v.* Ἀκρώρεια, riferisce che, secondo Apollodoro di Atene, il dio di cui non è citato il nome, ma è ragionevolmente identificabile con Dioniso, era oggetto di culto presso i metapontini con l'epiclesi Ἐρίφιος.

[107] Così già Comparetti, Olivieri, Colli. Nel mito Zeus trasformò Dioniso in ἔριφος per difenderlo dalle insidie di Era: Apollod., 3, 4, 3; Nonn., *Dionys.* 14, 155 ss. In un rituale di Rodi è attestato il sacrificio di un ἔριφος in onore di Dioniso: cfr. *IG* 12, 1, 906.

[108] Cfr. C. Calame, «Invocations et commentaires "orphiques": transpositions funéraires de discours religieux», in *Discours religieux dans l'Antiquité. Actes du colloque de Besançon 27-28 janvier 1995*, par Marie-Médeleine Mactoux et Evelyne Geny, *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, Paris 1995, p. 21.

6. λειμῶνάς τε ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας. L'immagine dell'aldilà come un prato fiorito è ampiamente diffusa nel mondo greco[110]. Compare già nell'immaginario oltremondano dei poemi omerici dove il prato asfodelio indica la dimora dei morti[111] e i boschi sacri a Persefone sono i primi contorni del paesaggio che introduce all'Ade[112]. Allo stesso repertorio, anche se da una prospettiva escatologica diversa, appartiene la dimora dei beati presentata da Pindaro[113] come un *paradeisos* cui sono destinati i favoriti degli dèi, o il luogo beato verso cui avanza il coro degli iniziati nelle *Rane* di Aristofane[114], o la sede inondata di luce e verdeggiante di prati cui sono destinati gli iniziati nell'*Assioco* pseudoplatonico[115].

Nella lamina thurina, gli ἄλσεα Φερσεφονείας, che la geografia omerica colloca alla frontiera dell'Ade[116], sono associati ai λειμῶνες, legati per lo più a figure femminili divine gravitanti nella sfera ctonia: Sirene, Arpie, Kere, Erinni, Moire, Ate, e indirettamente Persefone, collocata, nell'*Inno omerico a Demetra,* al suo primo apparire nella pianura di Nisa, ai confini dell'Oceano su un prato carico di fiori[117].

[109] Cfr. F. Graf, «Textes orphiques et rituel bacchique. À propos des lamelles de Pélinna», in *Orphisme et Orphée*, pp. 94-95.

[110] A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles 1971, pp. 247 ss. ritiene che i prati fioriti dell'aldilà siano una tra le immagini più persistenti per materializzare la sopravvivenza dell'uomo; cfr. anche M. H. Velasco López, *El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, diss. Valladolid 1993.

[111] Per il prato asfodelio come sede dei morti, cfr. *Od.* 11, 539, 573; 24, 13; *h. ad Merc.* 221, 344; per il prato come dimora delle Sirene, cfr. *Od.* 12, 45-46; 159.

[112] Hom., *Od.* 10, 509.

[113] Pi., fr. 129 Snell-Maehler; *Ol.* 2, 71-74.

[114] Aristoph., *ran.* 448-449.

[115] [Plat.], *Axioch.* 371 c.

[116] Hom., *Od.* 10, 509. Per la geografia oltremondana orfica, cfr. *OH* 18, 2 in cui si parla di Ταρτάριον λειμῶνα.

[117] *H. Hom. ad Cer.* 7; cfr. *OH* 18, 13; 29, 12 in cui la vicenda di Persefone è associata al λειμών.

Ma, se il paesaggio omerico dell'oltre ha subito una rifunzionalizzazione nelle lamine persephonie, occorre interrogarsi se la metafora omerica non si celi anche dietro le lamine mnemosynie, dove gli ἄλσεα sono ormai ridotti a una λευκή κυπάρισσος[118], lo spettrale cipresso che contraddistingue l'acqua vitanda, e il λειμών è sostituito dalla λίμνη, menzionata nel paesaggio oltremondano dell'*Odissea* come strumento di supplizio per Tantalo[119]. L'alternanza λίμνη/λειμών, operante nelle lamine d'oro, potrebbe costituire il *trait d'union* tra testi mnemosynii e persephonei, in cui metafore, apparentemente diverse, ma legate tra loro etimologicamente, non impediscono che affiori il comune simbolismo ctonio, chiuso e circolare, in cui la vita s'incrocia con la morte[120].

5. Thurii III

1. ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν. Nella formula iniziale ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν l'anima dichiara solennemente di appartenere alla stirpe beata dei numi e invoca la «regina degli inferi»[121] insieme con Eucle, Eubuleo e gli altri dèi immortali. La formula, comune a tutte le lamine del Timpone piccolo, ricorre anche nella tarda lamina romana.

L'iscrizione della lamina, più o meno corrispondente a quella sulle altre due lamine, trovate nel Timpone piccolo (Thu IV e V), insiste sulla purezza e salvezza dell'anima, come anche le parole iscritte sulla lamina interna del Timpone grande (Thu II). L'ipotesi che la differenza formulare tra lamine persephonie e mnemosynie possa risultare da momenti diversi del viaggio dell'anima non sembra avere fondamento, data la destinazione sotterranea e salvifica della lamina.

2. Εὐκλῆς Εὐβουλεύς τε. I due teonimi, Eucle e Eubuleo[122], attestati in tutte le lamine in cui compare la formula, rinviano a divinità infere: Eucle potrebbe

[118] Per il nesso tra bosco sacro e cipressi, cfr. Plat., *leg.* 1, 625 c in cui si descrive il cammino da Cnosso all'antro di Zeus caratterizzato da boschi sacri ricchi di cipressi.

[119] Hom., *Od.* 11, 583.

[120] Sull'argomento, cfr. A. Motte, *Prairies et Jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, cit., pp. 7-9.

[121] L'aggettivo può riferirsi alla sovrana degli inferi o all'anima.

[122] Cfr. Giulia Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, cit., pp. 102-110.

essere una designazione eufemistica per Ade[123], Eubuleo è epiteto di Zeus ctonio, e talvolta di Ade o Dioniso[124].

A differenza delle lamine del gruppo mnemosynio dove l'unico teonimo attestato è Mnemosine o, limitatamente alla lamina d'Hipponion, oltre a Mnemosine, il χθόνιος βασιλεύς, nelle lamine thurine emerge invece un modello triadico risultante probabilmente dall'amplificazione dell'originaria matrice diadica attestata a Pélinna. Qui la relazione tra Persefone e Dioniso[125], la coppia divina madre-figlio attestata nella tradizione mitica cretese, non è solo genealogica: ai due numi è attribuita, infatti, la stessa funzione salvifica che, nelle lamine di Thurii, è riservata alla dea ctonia nel cui grembo si rifugia il *mystes* (v. 7), invocata insieme a Eucle ed Eubuleo, probabilmente, Ade e Dioniso, i due numi che come Eraclito afferma «sono la medesima cosa»[126].

4. ἀλ<λ>ά με Μο<ῖ>ρα ἐδάμασ<σ>ε καί' Ἀσστεροβλῆτα κεραυνῶν. Il verso corrisponde a Thu IV 5 e Thu V 5 dove però il testo è più corrotto. Il termine'Ἀσστεροβλῆτα o' Ἀστεροπῆτα (cfr. *PGurôb*, l. 23) è probabilmente un epiteto cultuale di Zeus che rinvia ad ἀστήρ o ad ἀστεροπή.

Il legame del folgorare con il destino appare in vari episodi mitici relativi a contesti orfici: nel caso dei Titani folgorati da Zeus, il κεραυνός è strumento del castigo divino per aver ingannato e fatto a pezzi Dioniso[127]; nel caso della folgorazione di Semele e della nascita di Dioniso santifica e garantisce il passaggio dalla condizione mortale a quella divina.

Discostandosi da queste interpretazioni mitiche, E. Rohde, seguito da Zuntz e Burkert, riconobbe invece alla folgorazione il carattere realistico di morte speciale,

[123] G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, cit., p. 56. Sull'etimologia del nome di Ade, cfr. Cristina Vallini, «Ades e le etimologie platoniche», in *Miscellanea di Studi linguistici in onore di W. Belardi*, Roma 1994, pp. 1077-1082.

[124] Eubuleo è attributo di Dioniso in *OH* 30, 6; 52, 4. Nel *PGûrob*, Eubuleo è una divinità distinta da Dioniso.

[125] Cfr. Marisa Tortorelli Ghidini, «Dioniso e Persefone nelle lamine d'oro di Pélinna», cit., pp. 79-85; G. Camassa, «Passione e rigenerazione. Dioniso e Persefone nelle lamine 'orfiche'», cit., pp. 171-182.

[126] Cfr. Heracl., B 15 DK.

[127] G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, cit., p. 106 ritiene che, sia l'allusione al mito dei Titani sia alla morte per folgorazione dei defunti dei tre sepolcri thurini, è in stridente contrasto con lo sfondo mistico della laminetta.

destinata alle tre persone seppellite nei sepolcri thurini[128]. L'ipotesi fu confermata da Burkert che, richiamandosi all'espressione ἐν/ηλυσίωι πεδίωι in cui ἐνηλύσιον è il luogo in cui è caduto il fulmine, interpretò ἐνηλύσιος nel senso di uomo «colpito dal fulmine» e destinato a una dimora privilegiata[129].

5. κύκλου βαρυπενθέος ἀργαλέοιο. Il termine κύκλος nel lessico greco ha molti significati[130]: ruota della vita[131], ciclo delle stagioni[132], ciclo delle nascite. Nel testo thurino, analogamente a quanto è attestato in altri frammenti orfici, citati in testi neoplatonici[133], e in un passo di Diogene Laerzio relativo a Pitagora[134], κύκλος è il ciclo pesante e doloroso delle rinascite da cui solo all'iniziato è concesso fuggire.

A differenza delle lamine mnemosynie, in cui la funzione salvifica emerge nella simbologia rigeneratrice dell'acqua di memoria, nella lamina thurina prevale un simbolismo circolare risultante da termini come κύκλος, στέφανος, κόλπος, figure simboliche chiuse in se stesse, che indicano, rispettivamente, il ciclo della vita, il trionfo sulla morte[135], il grembo generatore della madre[136].

[128] Cfr. E. Rohde, *Psiche*, II, cit., p. 548 n. 5; G. Zuntz, *Persephone*, cit., p. 316; W. Burkert, «Le laminette auree: da Orfeo a Lampone», cit., p. 94. D. Cosi, «L'orfico fulminato», *Mus. Pat.*, 5 (1987), pp. 217-231, riprendendo la tesi di Rohde, sostiene che le vicissitudini dei Titani ritualizzano la folgorazione dei devoti.

[129] W. Burkert, «Elysion», *Glotta*, 39 (1960/1961), pp. 208-213.

[130] A. Bernabé - Ana Isabel Jiménez, *Instrucciones para el más allá*, cit., pp. 159-164.

[131] Cfr. G. Thomson, «The Wheel and the Crown», in *Studies in Ancient Greek Society: II. The Ancient Philosophers*, London 1955, p. 244-245.

[132] Herod., 1, 207, 2.

[133] Procl., *in* Plat. *resp.* 2, 338 (= *OF* 224 b, 1): οὕνεκ' ἀμειβομένη ψυχὴ κατὰ κύκλα χρόνοιο / ἀνθρώπων ζώιοισι μετέρχεται ἄλλοθεν ἄλλοις; Procl., *in* Plat. *Tim.* 3, 296, 7 (= *OF* 229), riporta il verso orfico: κύκλου τ' ἄν λήξαι καὶ ἀναπνεύσαι κακότητος, commentato anche da Simpl., *in* Arist. *cael.* 377, 12 (= *OF* 230).

[134] Diog. Laert. 8, 14 attribuisce la teoria del ciclo a Pitagora: πρῶτόν τέ φασι τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλο τε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις.

[135] La corona è simbolo mistico in Aristoph., *ran.* 329 ss.; fr. 504, 6 ss., ed è evocata ironicamente nel simposio dei santi inghirlandati (ἐστεφανωμένους) ed ebbri, menzionati da Plat., *resp.* 2, 363 c.

[136] Nel papiro di Gurôb (l.24) la formula θεὸς διὰ κόλπου è probabilmente riferita a Dioniso, il cui nome è citato immediatamente prima; l'epiteto ὑποκόλπιος qualifica Dioniso nell'*OH* 52, 11. La formula è simbolo dei misteri di Sabazio, cfr. Clem. Alex., *protr.* 2, 16, 2.

7. δεσσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν. L'itinerario salvifico culmina nell'immersione dell'iniziato nel grembo di Persefone. L'azione metaforizza lo stretto legame madre-figlio in cui, secondo la logica dell'iniziazione misterica, si dissolve il *pathema* che prelude alla rinascita definitiva[137]. Nell'espressione potrebbe riflettersi il rituale descritto nel mito platonico di Er[138] in cui le anime degli iniziati, prima di bere l'acqua del fiume Améles, devono passare sotto il trono di Ananke[139].

9. θεὸς δ' ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο. La proclamazione della divinizzazione del *mystes* precede, come nella lamina del Timpone grande (Thu II), la formula enigmatica «capretto, caddi nel latte» e segue, come a Pélinna, la dichiarazione di rinascita: «ora muori, ora nasci, tre volte beato, in questo giorno».

10. ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον. L'espressione, attestata, come abbiamo già notato, a Thu II 4 e Pe *a* 3, *b* 5 con la sostituzione del capretto con il toro e l'ariete, indica la consacrazione e rinascita dell'iniziato sotto il segno di Dioniso. Potrebbe trattarsi di una formula rituale, pronunciata dall'iniziato, che annuncia la liberazione finale[140].

6-7. Thurii IV- Thurii V

4. ποινὰν δ' ἀνταπέτεισ(α). A differenza di Thu III dove l'anima si limita a dichiarare di esser volata via dal ciclo doloroso della vita, nelle altre due lamine del Timpone piccolo l'anima annuncia di aver pagato la pena dell'*adikia*: πο<ι>νὰ<ν> δ' ἀνταπέτεισ(α), e chiede a Persefone di essere inviata alla sede dei beati.

La valenza etica[141] dell'espressione ha paralleli con altri testi orfici. A Pherae il *mystes*, che s'avvia al sacro prato, è definito ἄποινος; nel rituale orfico del *PGurôb*

[137] Cfr. Jane E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, cit., pp. 572-599.

[138] Plat., *resp.* 10, 621 a. Cfr. Angelica Fago, «Il mito di Er: il mondo come 'caverna' e l'Ade come 'regno luminoso' di Ananke», *SMSR*, 51 (1994), pp. 183-218.

[139] W. Burkert, «Le laminette auree: da Orfeo a Lampone», cit., p. 98.

[140] Marisa Tortorelli Ghidini, «Dioniso e Persefone nelle lamine d'oro di Pélinna», cit., pp. 79-85; G. Camassa, «Passione e rigenerazione. Dioniso e Persefone nelle lamine 'orfiche'», cit., pp. 171-182.

[141] Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., pp. 73-106. L'espressione διδόναι δίκην, antica metafora giudiziaria fondata sulla dialettica ingiustizia-espiazione, è attestata già in Anassimandro, B 1 DK in un contesto probabilmente orfico: cfr. Giuliana Scalera Mc Clintock, «Anassimandro e la parola 'orfica'», *PdP*, 40 (1985), pp. 250-268.

l'officiante dichiara di aver scontato le colpe dei padri δῶρον δέξ]ατ' ἐμὸν ποινὰς πατέ[ρων; alla col. VI del *PDerveni* i *magoi* praticano sacrifici purificatori ὡσπερεὶ ποινὴν ἀποδίδοντες.

Analogamente, nell'*Ol.* 2 di Pindaro l'espressione ποινὰς ἔτεισαν riflette la distinzione tra buoni e malvagi, tra le pene che questi ultimi scontano nell'Ade e la felice esistenza destinata ai giusti *post mortem*, libera da fatiche, allietata dalla presenza degli dèi, illuminata dal sole[142]. La medesima dottrina escatologica trapela, in forma meno esplicita, nel celebre frammento di un *thrênos* pindarico, citato nel *Men.* 81 b, dove Platone, dopo aver riassunto la dottrina secondo la quale è necessario che l'anima, immortale e soggetta a rinascite, «trascorra la vita più santamente possibile», aggiunge che «le anime di coloro la cui pena per un antico peccato ella accerterà scontata, Persefone manderà nel nono anno al Sole superno … in seguito essi sono celebrati dagli uomini come eroi»[143].

L'oscuro frammento pindarico è stato oggetto di molte interpretazioni[144]. Se si accetta l'ipotesi che l'espressione ποινὰν παλαιοῦ πένθεος faccia riferimento al mito orfico dell'uccisione di Dioniso, figlio di Persefone, da parte dei Titani[145], la

[142] Pi., *Ol.* 2, 56-67. Sul valore dell'espressione ποινὰς ἔτεισαν, cfr. H. Lloyd-Jones, «Pindar and the After-life», cit., pp. 245-279.

[143] Pi., fr. 133 Snell-Maehl. La traduzione è di G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, cit., p. 124. L'acquisizione del titolo di «eroi», concesso a coloro che hanno scontato la pena, sembra confermare il significato del termine a P, Thu I, E.

[144] G. Zuntz, *Persephone*, cit., p. 86 ritiene oscuro il riferimento pindarico alla perdita da parte dell'anima dello *status* divino; M. L. West, *I poemi orfici*, cit., p. 110 nota 82 interpreta l'antico dolore come offesa originaria, cioè spergiuro o spargimento di sangue; altri, tra cui H. J. Rose, «The Ancient Grief», in *Greek Poetry and Life. Essays presented to Gilbert Murray*, Oxford 1936, pp. 79-96; R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, pp. 299 ss., suppongono invece che i versi rinviano al mito orfico dei Titani uccisori di Dioniso e che l'antico dolore di Persefone è quello causato dai Titani. Un'accurata sintesi delle varie interpretazioni è in H. Lloyd-Jones, «Pindar and the after-life», cit., pp. 259-269; Maria Cannatà Fera, *Pindarus, Threnorum fragmenta*, Roma 1990, pp. 219-231; A. Bernabé, «Una cita de Píndaro en Platón, *Men.* 81 B (Pi., *fr.* 133 Sn.- M.)», in *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d. C.*, a cura di J. A. López Férez, Madrid 1999, pp. 239-259; L. Brisson, «La réminiscence dans le *Ménon* (80E-81E) et son arrière-plan religieux», in *Anamnese e Saber*, a cura di J. Trindade Santos, Lisboa 1999, pp. 23-47. Quest'ultimo respinge l'ipotesi che le dottrine esposte nel *Menone* possano attribuirsi all'orfismo.

[145] H. J. Rose, «The Ancient Grief», cit., pp. 79-96; W. Burkert, «Le laminette auree: da Orfeo a Lampone», cit., pp. 94 ss.; R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, cit., pp. 299 ss.

dichiarazione del *mystes* thurino «pagai la pena di azioni non giuste» potrebbe essere un richiamo alla «biografia orfica» del dio[146].

7. ἱκέτις ἥκω παρ' ἁγνὴν Φερσεφόνεαν. La lamina si chiude con la formula propiziatoria a Persefone e con l'accenno alla purezza rituale proclamata nei versi iniziali. L'espressione ἱκέτις ἥκω riprende l'iniziale ἔρχομαι: l'arrivo dell'anima presso Persefone coincide con il passaggio dal mondo terreno alla felice dimora oltremondana.

8. Pharsalos

La disposizione topografica delle lamine ha reso necessario inserire la lamina di Pharsalos, nonostante l'evidente analogia testuale con le due lamine magnogreche di H e P, nella serie delle lamine ritrovate in Tessaglia.

Il criterio di classificazione scelto problematizza la distinzione delle lamine in gruppi secondo contesti dottrinali diversi, perché mostra che su lamine della stessa epoca provenienti dalla Tessaglia sono iscritti sia testi con formulario mnemosynio (Ph) sia testi con formulario persephonio (Pe, Phe), tanto più che l'espressione Ἀστέριος ὄνομα, che compare nel formulario di Ph, presenta affinità con la formula αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον attestata sia nella lamina tessala conservata a Malibu, sia nella lamina magnogreca di P.

1. Ἀΐδαο δόμοις ἐνδέξια. L'acqua da evitare è posta a destra, come nella lamina di Hipponion. Secondo Zuntz[147] l'uso improprio di ἐνδέξια giustificherebbe che Ph è successivo a P; al contrario, secondo Pugliese Carratelli, la forte contrapposizione tra le due fonti (cfr. ἑτέραν) è indizio della seriorità di Petelia rispetto a Pharsalos[148] e, in ogni caso, i versi iniziali delle due lamine alterano la formula originaria.

[146] L'espressione è confutata da C. Calame, «Invocations et commentaires "orphiques": transpositions funéraires de discours religieux», cit., pp. 26-27.

[147] G. Zuntz, *Persephone*, cit., p. 369.

[148] Cfr. G. Pugliese Carratelli, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», cit., p. 119.

7. πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι. Prima del ritrovamento delle tavolette d'osso di Olbia pontica[149], sulle quali è graffito, come parola chiave, il termine ΑΛΗΘΕΙΑ, l'unica attestazione della verità in testi orfici[150] era il verso 7 di Ph. Come in Omero, nella lamina la parola si trova in dipendenza di un verbo di dire (πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι) ma, a differenza dell'uso epico in cui il vero si configura essenzialmente come aderenza alla realtà dei fatti, qui la verità, sottratta alla pura prospettiva narrativa, è rifunzionalizzata nel campo semantico che associa memoria con rivelazione.

Aletheia e Mnemosine sono nozioni intimamente connesse tra loro non solo etimologicamente[151]. Mnemosine, custode dell'anima durante l'esperienza terrena e nel passaggio a quella vita il cui inizio è segnato dalla morte del *soma*, guida l'iniziato al di là del tempo, come l'Aletheia parmenidea, e permette al defunto orfico di superare, dissetandosi all'acqua della Memoria e grazie al racconto di verità, la condizione mortale e acquistare quella memoria totale che gli consente di escludere la *léthe* dall'anima.

L'idea di due acque, della Memoria e dell'Oblio, riflette il modello teologico delle due pianure ricordate da Platone[152], e prima di Platone da Parmenide, che parla di ἀληθὴς ὁδὸς[153], e da Empedocle, che accenna ad"Ατης λειμών[154] integrato, nel commento di Ierocle, con 'Αληθείας λειμών[155].

9. 'Αστέριος ὄνομα. La dichiarazione dell'origine stellare dell'iniziato è espressa sinteticamente nel nome' Αστέριος, che rinvia all'epiteto ἀστερόεις designante il Cielo nella nota formula di riconoscimento, ma evoca anche il titolo di Zeus, 'Αστεροβλῆτα, attestato nelle lamine thurine e congetturato da West nel *PGurôb*.

[149] Cfr. GIULIANA SCALERA MCCLINTOCK, «*Aletheia* nelle tavolette di Olbia pontica», cit., pp. 78-83.

[150] Cfr. MARISA TORTORELLI GHIDINI, «Sul v. 7 della laminetta di Farsalo», cit., pp. 73-77.

[151] Cfr. M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, tr. it. Roma-Bari 1983, pp. 1-16, 94 ss.; T. COLE, «Archaic Truth», *QUCC*, n. s., 13 (1983), pp. 7-28.

[152] Cfr. PLAT., *Phaedr.* 248 b Ἀληθείας πεδίον; *resp.* 10, 621 a Λήθης πεδίον. Per l'antitesi tra le fonti di Lete e di Mnemosyne nell'antro di Trofonio, cfr. PAUS., 9, 39, 6 ss.

[153] PARM., B 8, 18 DK.

[154] EMP., B 121 DK.

[155] HIEROCL., *ad carm. aur.* 24 (= EMP., B 121 DK).

9. THESSALIA (?)

6. αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον. L'emistichio ricorre anche al verso 7 di P ed è un'aggiunta singolare in un testo che coincide con quello, molto ridotto, delle laminette cretesi. Il ritrovamento della laminetta nel 1977, in un'imprecisata località della Tessaglia, confermerebbe, secondo Janko, il legame tra versione lunga e versione breve dei testi mnemosynii, giustificando la progressiva dimenticanza di elementi narrativi nel passaggio dai testi lunghi ai brevi[156]. Janko opera un'inversione rispetto a Zuntz, il quale ritiene che il testo della versione breve, successivamente arricchito e interpolato, avrebbe preservato un tratto genuino e originario del formulario[157]. In realtà, la formula «la mia stirpe è celeste» non è un'aggiunta oziosa e insignificante rispetto alle lamine cretesi ma, grazie al confronto con la formula «il mio nome è Asterios» attestata a Ph, documenta l'esistenza di una tradizione misterica cretese, resa oggi più salda dalla scoperta a Sfakaki di una laminetta con formulario molto somigliante.

10-11. PÉLINNA

Si tratta di due laminette[158] in forma di cuore o foglia d'edera il cui testo riproduce un itinerario narrativo e iniziatico, analogo a quello delle lamine di Thurii

[156] R. JANKO, «Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory», cit., pp. 89-100.

[157] G. ZUNTZ, *Persephone*, cit., pp. 376 383.

[158] Per l'esegesi delle laminette dopo l'*editio princeps*, cfr. W. LUPPE, «Zu den neuen Goldblättchen aus Thessalien», *ZPE*, 76 (1989), pp. 13 s.; R. MERKELBACH, «Zwei neue orphisch-dionysische Totenpässe», *ZPE*, 76 (1989), pp. 15 s.; MARGHERITA GUARDUCCI, «Riflessioni sulle nuove laminette 'orfiche' della Tessaglia», *Epigraphica*, 52 (1990), pp. 9-19; M. GIGANTE, «Una nuova lamella orfica e Eraclito», *ZPE*, 80 (1990), pp. 17 s.; H. LLOYD JONES, «Addendum», in *Greek Epic, Lyric, and Tragedy. The Academic Papers of Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford 1990, pp. 105-109; CH. SEGAL, «Dionysus and the Gold Tablets from Pélinna», *GRBS*, 31 (1990), pp. 411-419; F. GRAF, «Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélinna», cit., pp. 87-102; GABRIELLA RICCIARDELLI APICELLA, «Le lamelle di Pélinna», *SMSR*, 58 (1992), pp. 27-39; M. GIANGIULIO, «Le laminette auree nella cultura religiosa della Calabria greca: continuità e innovazione», in *Storia della Calabria. La Calabria antica*, II, a cura di S. SETTIS, Roma-Reggio Calabria 1994, pp. 8-102.

con chiari elementi in comune: la rinascita dell'iniziato[159], la preghiera a Persefone, l'annuncio dell'avvenuta liberazione (ἔλυσε)[160].

ab 2. Περσεφόναι... βάκχιος. La presenza nello stesso testo di una Persefone salvifica e di un Dioniso liberatore[161] crea un singolare raccordo tra la devozione a Persefone delle lamine thurine e i βάκχοι dionisiaci del v. 16 di H.

L'epiteto βάκχιος, attestato nelle due lamine tessale[162], segnala l'assimilazione mistica dei devoti al dio (come in H), e conferma l'appartenenza dell'iniziato a una cerchia di adepti a misteri dionisiaci. La funzione del λύειν attribuita a Dioniso, più volte ripresa negli *Inni orfici*[163], è attestata anche in Platone che menziona specialisti di assoluzioni (*lyseis*) e purificazioni (*katharmoi*) che garantiscono la salvezza degli iniziati con l'aiuto di dèi liberatori (*lysioi theoi*)[164]. Ad analogo contesto rinviano due losanghe d'oro, presumibilmente da appendere all'orecchio della defunta, trovate in località S. Vito di Luzzi nel 1951, pubblicate da Silvio Ferri[165] nel 1957, su cui sono inscritte, perfettamente leggibili, le parole ΚΟΡ e ΛΥΣ, evidenti abbreviazioni di Κόρη e Λύσιος[166].

[159] Al v. 1 gli *editores* hanno proposto, al posto del metricamente insostenibile τρισόλβιε, un termine formato da una sillaba lunga o da due brevi: μάκαρ o θεός, che testimonierebbe la deificazione dell'iniziato. Il doppio νῦν iniziale e la precisazione ἄματι τῶιδε segnalano la trasformazione di stato dell'iniziato nel passaggio dal prima al dopo che si opera al momento della sepoltura; cfr. C. Calame, «Invocations et commentaires "orphiques": transpositions funéraires de discours religieux», cit., p. 17.

[160] C. Riedweg, «Initiation- Tod- Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikations-situation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen», in *Ansichten griechischer Rituale*, pp. 388-389 segnala la corrispondenza tra la dichiarazione dell'iniziato di Pélinna e la formula thurina «vengo pura tra puri».

[161] A Pélinna la coppia Dioniso-Persefone rinvia probabilmente a una diade originaria; cfr. il mio articolo, «Dioniso e Persefone nelle lamine d'oro di Pélinna», cit., pp. 79-85. Pensa, invece, a un processo triadico G. Camassa, «Passione e rigenerazione. Dioniso e Persefone nelle lamine 'orfiche'», cit., pp. 180-181.

[162] Il confronto più decisivo è con il culto olbiano di Dioniso Bacchios cui era iniziato il re scita Scile (Herod., 4, 78, 4).

[163] Cfr. *OH* 50, 2 e 8 Λύσιος; *OH* 42, 4 Λύσειος; *OH* 52, 2 Λυσεύς.

[164] Plat., *resp.* 2, 364 e-366 a. Cfr. anche *OF* 232 in cui Olimpiodoro spiega l'epiteto Λύσιος.

[165] S. Ferri, «San Vito di Luzzi (Cosenza). Frammenti di laminette auree inscritte», *NSA*, 1957, pp. 181-183; A. Bottini, *Archeologia della salvezza*, cit., pp. 56-57; G. Casadio, «Dioniso italiota», in *Forme di religiosità*, pp. 98-99.

[166] Un collegamento con Dioniso Lysios si ricava in Eur., *Bacch.* 498: λύσει μ' ὁ δαίμων αὐτός, cfr. V. Di Benedetto, *Euripide. Le Baccanti*, cit., p. 26.

a 3-5, *b* 3-4. ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες / κριός εἰς γάλα ἔπεσ<ες>. I versi sono varianti della formula thurina ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες / ἔπετον (= Thu II 5, Thu III 10). Dei due animali che sostituiscono l'ἔριφος, il ταῦρος è legato all'immagine teriomorfa ampiamente attestata per Dioniso nella tradizione greca[167], mentre il κριός è citato solo nel rituale dionisiaco del *PGûrob*. Ai due verbi ἔπετες ed ἔθορες, ampiamente diffusi nel lessico dionisiaco, va attribuito non tanto il significato di «lanciarsi» proposto dagli *editores* quanto l'azione del «cadere» e del «balzare» che metaforizza l'esperienza del morire e del nascere (νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου) e inverte l'ordine naturale in una prospettiva salvifica, in linea con la struttura del testo[168]: la formula iniziale moristi/nascesti prelude infatti alla coppia divina Dioniso/Persefone che presiede alla morte-rinascita dell'iniziato e al balzo-caduta dell'animale.

a 6, *b* 5. οἶνον ἔχεις. La presenza del vino che, come il latte, è alimento dionisiaco[169], rinvia ad ambiente bacchico[170]. La lettura è accettata da tutti gli editori. Tuttavia, poiché il verso precedente termina con una parola lacunosa, si potrebbe supporre che la lacuna continui nel verso seguente: ἐπεσ<ες˙/ τ>οίνυν ἔχεις, εὔδαιμον. La presenza del gruppo fonetico μν nelle lettere finali ατιμν o τιμμν, generalmente ritenuto trascrizione errata di τιμήν, potrebbe suggerire la congettura τὴμ μν<ήμην> oppure τὴμ μν<είην> al posto di τιμήν: «e ora, o beato, tu possiedi il ricordo». In altri termini, l'iniziato, dopo aver mimato il balzo e la caduta del dio teriomorfo, conseguirebbe il ricordo della propria origine come nelle lamine mnemosynie: dal vino (acqua di vite o acqua di vita) all'acqua della memoria?

[167] Cfr. l'invocazione ἄξιε ταῦρε con cui il collegio delle donne di Elide si rivolge al dio (*PMG* 871) o la preghiera del coro nelle *Baccanti* perché il dio compaia in forma di toro (*Bacch.* 920-922, 1017). Cfr. anche Soph., *TrGF* 959; Ion Ch., *PMG* 744.

[168] K. Tsantsánoglou - G. M. Parássoglou, «Two Gold Lamellae from Thessaly», cit., p. 14; G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, cit., pp. 62-63.

[169] G. Camassa, «Passione e rigenerazione. Dioniso e Persefone nelle lamine 'orfiche'», cit., p. 177. Secondo C. Calame, «Invocations et commentaires "orphiques": transpositions funéraires de discours religieux», cit., pp. 17-22, nelle lamine di Pélinna il passaggio nell'aldilà si articola in tre momenti, distinti dall'uso differenziato dei tempi verbali: passato (salto nel latte); presente (possesso del vino); futuro (premi mistici). Le tre fasi corrisponderebbero alle fasi del rituale iniziatico in Thu II, III, IV, V.

[170] In *OF* 216 Proclo afferma che i teologi chiamano Dioniso Οἶνος.

a 7. τέλεα. Il termine, mancante in *b*, rinvia probabilmente alla consacrazione dell'iniziato; ma, in analogia con l'escatologia eleusina, può indicare anche i sacri riti[171].

12. Pherae

1 s. σύμβολα. Nel linguaggio misterico σύμβολα sono i contrassegni rivelati o presentati dall'iniziato durante la cerimonia: oggetti materiali o formule che garantiscono l'identità originaria dell'iniziato e permettono di distinguerlo da chi non è iniziato[172]. Valore simbolico e appartenenza dionisiaca risultano nel riferimento al tirso, che l'iniziato presenta all'officiante durante il rituale dionisiaco di Pherae, e nell'invocazione 'Ανδρικεπαῖ, segno vocale di riconoscimento, pronunziato dall'iniziato in presenza degli dèi inferi, e replicato, in probabile risposta, dall'officiante.

1. ανδρικεπαιδοθυρσον. L'interpretazione più convincente[173] dell'espressione è: 'Αν<δ>ρικεπαῖ, δὸ<ς> θύρσον. Il termine 'Αν<δ>ρικεπαῖ potrebbe essere una forma etimologizzante popolare e locale di 'Ηρικεπαῖος, identificato con Dioniso nelle teogonie orfiche[174], variante di 'Ιρικεπαῖγε, nome dionisiaco attestato per la

[171] La congettura di M. L. West, «Zum neuen Golblättchen aus Hipponion», che alla linea 13 di H congettura <τ>ελέσουσιν al posto di ἐλεοῦσιν, potrebbe orientare verso la lettura τελέσας di W. Luppe, «Zu den neuen Goldblättchen aus Thessalien», cit., pp. 13 s.

[172] In Herod., 6, 86, σύμβολον definisce l'oggetto che materializza il rapporto di *philotes* obbligando alla reciprocità. Nell'uso traslato che caratterizza la storia semantica del termine, il valore di contrassegno o prova di riconoscimento cade in disuso e prevale il significato di divisione e di possibile ricongiungimento, cfr. Marisa Tortorelli Ghidini, «Semantica e origine misterica dei *symbola*», cit., pp. 391-395.

[173] Il testo della lamina tessala è reso noto nella dissertazione di P. Crysostomou, 'Η Τεσσαλικὴ θεά Ἐννοδία ἢ Φεραία θεά, cit., pp. 372 ss. (= Athenai 1988, pp. 208-220). Sulla lamina, cfr. anche J. N. Bremmer, *La religione greca*, cit., p. 87; K. Tsantsánoglou, «The First Columns of Derveni Papyrus and their Religious Significance», in *SDP*, pp. 114, 117; B. Helly, «Bullettin épigraphique. Thessalie 285», in *REG*, 111 (1997), p. 530; W. Burkert, *Da Omero ai magi*, cit., pp. 68 ss.; C. Riedweg, «Initiation- Tod- Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikations-situation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen», in *Ansichten griechischer Rituale*, p. 390.

[174] Cfr. *OF* 31 (= *PGurôb*), 60, 65, 80, 81, 85, 102, 107, 108, 167, 170. Dai frammenti e dai riferimenti in *OH* 6, 4; 52, 6 si ricava che Erichepeo è riferibile sia a Protogono, sia a Dioniso. L'etimologia del nome è sconosciuta. Giovanni Malala spiega il termine come ζῳοδοτήρ (*OF* 65).

prima volta nel Papiro di Gurôb (I 22), ma probabilmente distinto da Dioniso, menzionato nel papiro insieme a Brimò. Il termine potrebbe essere anche una forma composta e indicare l'uomo-fanciullo, ἀν<δ>ρικέ παῖ, con riferimento alla dimorfia del dio[175].

Il riferimento al θύρσος, oggetto dionisiaco, attestato dal V secolo a. C. sia in fonti letterarie[176] che nell'iconografia attica[177], al posto di θύσθλα, termine più antico, usato da Omero nel noto passo relativo all'inseguimento di Dioniso da parte di Licurgo[178], conferma lo scenario dionisiaco della lamina. Il tirso è ampiamente attestato come oggetto rituale e arma magica[179] nelle *Baccanti* euripidee[180] e compare nel rituale di Lerna, ricordato da Pausania, quando s'invoca l'*anodos* di Dioniso mediante il suono di trombe nascoste nei tirsi[181].

2. ἱερὸν λειμῶνα. Il sacro prato è la dimora oltremondana cui è destinato l'iniziato di Pherae, corrispondente a «i sacri prati e i boschi di Persefone» verso i quali s'avvia l'iniziato di Thu II[182]. Il prato è un'immagine persistente nella tradizione oltremondana greca, pur nel variare delle concezioni escatologiche. Risale a Omero e appartiene agli spazi sacri a Persefone[183], ma ricorre anche nell'immaginario misterico[184].

[175] Cfr. Nonn., *Dionys.* 6, 1, 179.

[176] La prima attestazione del tirso è in [Anacr.], *epigr.* 134, 1 S = fr. 204* Gentili. Il termine compare nei comici: Aristoph., *ran.* 1211; Cratin., *PCG* 40, 2; Philemo, *CAF* 243, 1 (= *PCGF* 189 θυρεόν). Nei tragici è attestato soprattutto in Euripide.

[177] Cfr. M. W. Edwards, «Representation of Maenads on Archaic Red-Figure vases», in *JHS*, 80 (1960), pp. 78-87.

[178] Hom., *Il.* 6, 134.

[179] Il tirso è solitamente un'asta incoronata di foglie di edera e pampini con in cima una pigna, usato come oggetto/arma rituale che ferisce (Eur., *Bacch.* 25, 176, 733, 799), porta la morte (Eur., *Bacch.* 762, 1099) o fa sgorgare dal suolo spontaneamente acqua, vino e miele (Eur., *Bacch.* 704, 711). È nome proprio in iscrizioni di Tessaglia.

[180] Cfr. la recente edizione delle *Baccanti* curata da V. Di Benedetto, Milano 2004.

[181] Cfr. Paus., 2, 37, 2; Plut., *de Iside et Osiride* 364 F.

[182] Nell'immaginario oltremondano orfico (Thu II 6; *OF* 46; 222) si rifunzionalizza l'immagine omerica dei boschi sacri di Persefone (*Od.* 10, 509).

[183] Per il prato asfodelio come sede dei morti, cfr. *Od.* 11, 539, 573; 24, 13; Hes., *op.* 41; *h. ad Merc.* 221, 344. Per il prato ingannevole delle Sirene, cfr. *Od.* 12, 45-46; 159. Sull'immagine dei prati fioriti dell'aldilà, cfr. A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, cit., pp. 247 ss.

[184] Cfr. M. H. Velasco López, *El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, cit.

Il legame etimologico tra λειμών e λίμνη, fondato sul semantema di luogo chiuso e umido, potrebbe suggerire, come ho già notato, il nesso tra Μνημοσύνης λίμνη delle lamine mnemosynie e λειμῶνες Περσεφονείας di Thu II e Phe, e riflettere la comune derivazione da un analogo immaginario oltremondano.

3. Βριμώ. Anche se Brimò ha un ruolo fondamentale nei misteri eleusini dove, testimone Ippolito[185], il suo nome viene pronunciato nella solenne proclamazione dello ierofante: ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν, tuttavia la sua comparsa a Pherae, che è anche la più antica attestazione del teonimo, rinvia all'epiclesi della dea locale Enodia[186]. Il confronto con il *PGurôb*, in cui il teonimo è attestato insieme a 'Ιρικεπαῖγε, rende più probabile l'identificazione di Brimò con Persefone[187].

4. ἄποινος. Il devoto dionisiaco, che ha scontato la pena[188], offre il tirso quale simbolo d'accettazione tra i *mystai,* allo stesso modo dell'iniziato thurino che, dopo aver pagato la pena (ποινὰν δ' ἀνταπέτεισ') di atti ingiusti, è inviato da Persefone alla sede dei beati. L'espressione compare anche a *PGûrob* I 4, quando l'officiante proclama: δῶρον δέξ]ατ' ἐμὸν ποινὰς πατέ[ρων ἀθεμίστων; e in *PDerveni* VI 5, dove i *magoi* celebrano sacrifici ὥσπερεὶ ποινὴν ἀποδίδοντες.

13. Entella (?)

1 ss. L'impossibilità di confrontare l'edizione di Frel con l'originale, di cui manca persino una riproduzione fotografica, autorizza solo una provvisoria ricostruzione, fondata sui testi paralleli di Hipponion, Petelia e Pharsalos, al cui formulario sembra che il testo di Entella rinvii direttamente[189].

[185] Hipp., *ref.* 5, 8, 39-40. Clem. Alex., *protr.* 2, 14 identifica Brimò con Demetra.
[186] Cfr. P. Chrysostomou, *Η Θεσσαλικη θεα Εν(ν)οδια η φεραια θεα*, cit., pp. 216-217; G. Pugliese Carratelli, «Intorno alla lamina orfica di Entella», *PdP*, 56 (2001), p. 303.
[187] Brimò è generalmente epiteto di Persefone, Rea, Demetra, Ecate.
[188] Cfr. Eustath., 727, 19.
[189] Cfr. A. Bernabé, «La laminetta orfica di Entella», cit., pp. 53-63; G. Pugliese Carratelli, «Intorno alla lamina orfica di Entella», cit., pp. 297-307, presenta un'interessante messa a punto dei problemi relativi all'unità delle lamine.

2. ἥρως.Il termine ἥρως indica lo speciale *status* cui l'iniziato/a è destinato dopo la morte. La designazione di ἥρως al morto «che ricorda» consente – oltre al confronto con gli *heroes* attestati alla linea 10 di P: «dominerai tra gli altri *heroes*» – anche quello con i *bacchoi kleinoi* di Hipponion che, come gli *heroes* dell'epica, si distinguono per κλέος.

Sebbene il mondo degli eroi abbia confini incerti e sia difficile stabilire una tipologia per questa sfera intermedia tra uomini e dèi, la presenza di *heroes* in documenti tombali sembra confermare, nel V-IV secolo a. C., la valenza funeraria del termine. Ἥρωες ἁγνοί, come dice Pindaro[190], «sono chiamati dagli uomini, nel tempo avvenire, le anime di coloro di cui Persefone accetta il riscatto dell'antico dolore e di cui indietro ridà le anime al sole di sopra», cioè i morti sfuggiti all'oblio delle tenebre, ai quali – come si legge nell'ultimo verso della lamina di Pélinna – sotto terra spettano *telea* come agli altri beati.

Il titolo di *heros* compete probabilmente al morto che ha rispettato le regole del *thiasos* iniziatico e, dopo morto, lo qualifica come esemplare di un'*aristeia* etico-religiosa. Fuori dell'epica, infatti, tutti o quasi tutti gli eroi hanno in comune l'aver compiuto in vita imprese illustri al servizio della comunità, e sono onorati con culto eroico conservando una straordinaria potenza vitale e in qualche caso raggiungendo lo *status* divino.

2. μ]εμνημέ<ν>ος. L'«eroe che ricorda» potrebbe riferirsi al destinatario della lamina e coincidere con il soggetto mancante alla linea 1: ἐπεὶ ἂμ μέλλησι θανεῖσθαι. L'espressione μ]εμνημέ<ν>ος richiama il nome della dea Mnemosine, ma riflette anche l'esortazione a «tenere tutto bene a mente»[191], rivolta all'iniziato in Thu II.

14-19. Eleutherna a, b, c, e, f
Mylopotamos d

Il testo delle sei laminette, anche se molto ridotto, comprende gli elementi essenziali della serie mnemosynia: il defunto è arso di sete e, dopo aver pronunziato

[190] Pi., fr. 133 Snell-Maehler.
[191] G. Pugliese Carratelli, «Intorno alla lamina orfica di Entella», cit., p. 302, suppone dopo σύμβολα la voce di un verbo, φυλάσσω o φημί, cioè il suggerimento al *mystes* di tenere bene a mente o pronunziare i *symbola* comunicatigli durante la μύησις.

la formula «della Terra sono figlio e del Cielo stellato», chiede di bere alla fonte di destra dov'è il cipresso. Nella lamina *d*, se si corregge ΓΥΗΤΗΡ in θυγάτηρ[192], preferibile a γ<ενε>τήρ[193], si può supporre che l'iniziata, come in P, sia una donna.

L'esistenza di un gruppo di iscrizioni, coeve e provenienti tutte dalla stessa località, recanti un medesimo testo, autorizza a pensare a sepolture in serie, collocate, come ricorda la famosa iscrizione cumana, in una necropoli «riservata»[194].

La riduzione delle due fonti a una sola e l'invito a dissetarsi alla fonte presso cui è il cipresso – da cui l'iniziato è invitato a star lontano nelle lamine mnemosynie – segnalano che, probabilmente, nella serie cretese si è perduta l'ispirazione pitagorica delle lamine mnemosynie, dove il bivio e l'antitesi κρήνη / λίμνη sono parte integrante del messaggio escatologico.

20. Eleutherna

La lamina cretese su cui è inscritta la breve formula, diversa dalle altre più note trovate nello stesso sito, fu inserita già da D. Comparetti nella prima edizione italiana delle lamine d'oro orfiche e interpretata come formula di saluto (χαῖρεν) rivolta a due iniziati. Qualche anno dopo, Vogliano integrò il testo mutilo della laminetta con due teonimi: [παρὰ Πλού]τωνι καὶ Φ[ερσεφόνηι ἀπο]πόνει χαῖρεν[195]. Margherita Guarducci[196] ricostruì correttamente la formula: Πλύ]τωνι καὶ Φ/ερσ]οπόνει χαῖρεν, interpretando il testo come saluto agli dèi inferi, ampiamente documentato in epigrafi. Gallavotti, intendendo Πλού]τωνι καὶ Φ/ερσ]οπόνει come dativi strumentali, dimostrò che non si trattava di un saluto a Plutone e Persefone, bensì dell'augurio al defunto di gioire del favore dei due numi nell'aldilà[197].

[192] Margherita Guarducci, *IC*, II, pp. 314 ss.
[193] G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, cit., p. 43.
[194] A. Bottini, *Archeologia della salvezza*, cit., p. 126.
[195] A. Vogliano, «Analecta epigraphica Graeco-latina», in *Atti Acc. Archeol. Napoli*, n. s. 2 (1913), pp. 269 s.
[196] Margherita Guarducci, *Epigrafia greca*, IV, pp. 266 ss.; «Nuove riflessioni sulla laminetta 'orfica' di Hipponion», cit., p. 397.
[197] C. Gallavotti, «Revisioni di testi epigrafici. 25. Un'aurea lamella di Creta», *Bollettino dei Classici*, serie III, 9 (1988), pp. 28-31. Concorda con questa interpretazione G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, cit., p. 122.

21-22. Sfakaki

Delle due laminette di Sfakaki, di cui Y. Z. Tzifopoulos mi ha gentilmente inviato foto e notizie, una, databile, grazie agli unguentari ritrovati nella tomba, al II-I secolo a. C., fu trovata durante scavi effettuati nel 1995-96. Il testo, non molto corretto della laminetta, è simile a quello delle altre lamine cretesi; si distingue però per la presenza della parola «madre», che potrebbe confermare il nesso con Thu I e con l'iscrizione festia.

L'altra lamina fu trovata nel 1988-1989, in una tomba probabilmente maschile, insieme con pochi altri oggetti tra cui una moneta bronzea, databile al I secolo a. C., e con incisi sulla parte mediana, simmetricamente, i nomi dei due numi.

23. Roma

La presenza di Mnemosine nel tardo testo romano di età imperiale, datato da Margherita Guarducci a circa la metà del III secolo d. C., più che provare un nesso dottrinario tra le due serie di lamine, segnala il valore metaforico dell'espressione «questo dono di Mnemosyne», in cui si è ormai perduto l'originario significato religioso. La letterarietà del testo potrebbe essere confermata dal fatto che la lamina, a differenza delle altre in cui compare la formula «vengo pura tra puri, o regina degli inferi», reca nella forma corretta i vocativi Εὔκλεες Εὔβουλεῦ τε.

Tarda eco dei più antichi documenti orfici, la lamina attesta comunque la vitalità del formulario orfico in un periodo in cui gli orfici dovevano essere ormai scomparsi. L'invocazione non è più in prima persona, come nelle altre lamine, ma alla terza persona e soprattutto, fatto singolarissimo in testi misterici[198], è attestato il nome mondano dell'iniziata: Cecilia Secondina.

La lettura ἀγλαά[199], riferita alla defunta, fu accolta nell'edizione di Comparetti che giustificò l'uso insolito dell'aggettivo femminile come apposizione al neutro

[198] M. Chicoteau, «The "Orphic" Tablets Depicted in a Roman Catacomb (c. 250 AD?)», *ZPE*, 99 (1997), pp. 81-83 segnala possibili reminiscenze orfiche nell'affresco murale dell'ipogeo gnostico-cristiano di Roma del 250 circa d. C., grazie al confronto tra l'iscrizione *refrigerium*, che si legge sotto la zona affrescata, e l'acqua fresca di Mnemosine della lamina di Hipponion.
[199] D. Comparetti, «Laminetta orfica di Cecilia Secundina», cit., pur ritenendo possibile la lettura ἀγλαά, nell'*ed. princeps* del 1903 legge ἀπα<λ>ά.

τέκος. Questa lettura è stata accettata in quasi tutte le edizioni successive. Tuttavia non mancano congetture diverse, come quella di M. L. West[200], che propone ἀλλὰ δέχεσθε, lettura accolta nella recente edizione di Bernabé[201], il quale giustifica l'espressione «prole di Zeus» come apposizione di Eubuleo e ritiene che il parlante (forse la laminetta stessa) stia invitando gli dèi ad «accettare» il dono di Mnemosine.

[200] M. L. West, «Zum neuen Golblättchen aus Hipponion», cit., p. 231.
[201] A. Bernabé - Ana Isabel Jiménez, *Instrucciones para el más allá*, cit., p. 180.

II

LE TAVOLETTE D'OSSO DI OLBIA PONTICA

Orphicoi *a Olbia pontica*

Numerose testimonianze del culto di Dioniso, a partire dal VI secolo a. C. all'età ellenistica, sono emerse, nel corso degli scavi effettuati nel 1951 a Olbia, colonia milesia del Ponto, fondata alla metà del VII secolo a. C., dove Erodoto aveva ambientato l'infelice storia del re scita Scile che, «preso dal desiderio di essere iniziato ai misteri di Dioniso Baccheios», cominciò a baccheggiare e delirare ad opera del dio[1].

Tra gli oggetti rinvenuti negli scavi, merita particolare attenzione uno specchio di bronzo[2], datato circa al Cinquecento a. C., recante l'iscrizione Δημώνασσα Ληναίō εὐαὶ καὶ Λήνα<ι>ος Δημόκλō εἰαι[3]. L'esclamazione bacchica εὐαί, attestata qui per la prima volta[4], e l'uso del patronimico Λή-

[1] Herod., 4, 77-79. Cfr. l'iscrizione [Διονύ]σωι Βά[κχωι], graffita su un frammento di vaso a vernice nera da Berezan del V secolo a. C., riportata in E. Dettori, «Testi 'orfici' dalla Magna Grecia al Mar Nero», cit., p. 302.

[2] P. Lévêque, «Apollon et l'orphisme à Olbia du Pont», cit., p. 81 ritiene che lo specchio non sia un semplice oggetto ornamentale, ma *symbolon* dell'iniziazione ai misteri dionisiaci. Sullo specchio come simbolo dionisiaco, cfr. Marisa Tortorelli Ghidini, «Un mito orfico in Plotino (*Enn.* 4, 3, 12)», *PdP*, 30 (1975), pp. 356-360; «I giocattoli di Dioniso tra mito e rituale», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 255-263; Françoise Frontisi Ducroux, J. - P. Vernant, *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, tr. it. Roma 1998, pp.150-153.

[3] L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, n. 92, pp. 144 ss.; *PEG* 564 T.

[4] Se si accetta la lettura ευọιν, proposta da E. Peruzzi («Cultura greca a Gabii nel secolo VIII», *PdP*, 47, 1992, pp. 464-467), graffita su un vaso del 770 a. C., proveniente

ναιος[5], nome dionisiaco derivante dalla forma verbale ληναΐζω, che compare per la prima volta in un frammento eracliteo[6], segnalano la presenza di un culto dionisiaco a Olbia, risalente all'epoca della generazione del padre della proprietaria dello specchio: Demonassa[7], figlia di Lenaios.

In una fossa del santuario centrale della città sono state ritrovate tre tavolette d'osso dagli angoli arrotondati[8], datate alla prima metà del V secolo a. C.[9], che attestano una relazione diretta tra Dioniso e gli orfici. La destinazione di questi pezzi d'osso è probabilmente votiva[10] o catechistica[11], ma la tipologia degli oggetti rimane comunque incerta. West pensò a *membership tokens* simbolizzanti la partecipazione a sacrifici comuni[12]; Vinogradov, per la mancanza di fori sulle tavolette e per la varietà dei testi incisi, suppose che si trattasse di *sortes* che l'officiante orfico traeva da una κίστη o da un κάλαθος[13]. Ma le tavolette potrebbero essere anche semplici *symbola* rituali[14], del tipo di quelli menzionati nel lacunoso papiro di Gu-

dalla tomba 482 della necropoli di Gabii, si deve ammettere che la diffusione della religiosità dionisiaca in ambiente italico risale ad epoca molto più arcaica che a Olbia.

[5] L'antroponimo Λήναιος compare anche in altri graffiti olbiani, cfr. E. Dettori, «Testi 'orfici' dalla Magna Grecia al Mar Nero», cit., pp. 301-302.

[6] Heracl., B 15 DK.

[7] Il nome Δαμώνασσα compare anche nella versione orfica dell'*Inno a Demetra* riportata in *PBerol.* 44 del II sec. a. C. (= *OF* 49, 55).

[8] Le tavolette furono pubblicate solo nel 1978, cfr. Anna S. Rusjaeva, «Orfizm i Kul't Dionisa v Ol'vii», cit., pp. 87-104. Altre due tavolette, scoperte a Olbia nel 1948 e nel 1973, sono riportate in M. L. West, «The Orphics of Olbia», cit., pp. 17-29. Sulla prima è inciso il disegno di una nave e l'iscrizione Διον; sull'altra, anepigrafa, è rappresentato un cavallo.

[9] J. G. Vinogradov, «Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia», in *Orphisme et Orphée*, p. 78 propone la datazione al secondo o al terzo quarto del V secolo a. C.

[10] Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., p. 73.

[11] Cfr. P. Lévêque, «Apollon et l'orphisme à Olbia du Pont», in *Tra Orfeo e Pitagora*, p. 89.

[12] M. L. West, «The Orphics of Olbia», cit., p. 25.

[13] J. G. Vinogradov, «Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia», in *Orphisme et Orphée*, p. 81.

[14] Originariamente *symbolon* indica l'oggetto che materializza il rapporto di *philotes* obbligando alla reciprocità (cfr. Herod., 6, 86). Ma quando il valore di contrassegno o

rôb[15], appartenenti a orfici dionisiaci di cui le tavolette rivelano la presenza nel territorio olbiano[16].

Tre tavolette d'osso orfiche

Sul *recto* delle tre tavolette (n. 94 a, b, c Dubois), tutte di dimensioni uguali (cm. 3,5 x 0,5) e probabilmente graffite dalla stessa mano, sono incise alcune coppie di parole, il teonimo Διον, forma abbreviata di Διόνυσος; la parola ἀλήθεια, isolata o in coppia con ψεῦδος; segni a zig zag variamente interpretati, e nell'angolo in basso un A, intesa come *boukranion* stilizzato o prima lettera di ἀρχή o altro.

Sul *verso* mancano i γράμματα: la tav. 1 è anepigrafa e sulle altre due compaiono disegni stilizzati di difficile interpretazione. Sul *verso* della tav. 2 è inciso un rettangolo irregolare diviso in sette parti[17], ognuna contenente un piccolo cerchio oblungo (forse un uovo); sul *verso* della tav. 3 è inciso un quadrato con due diagonali[18]. Generalmente, le tavolette sono state interpretate come testi brevi, usati da una comunità d'iniziati orfici, collocati al margine orientale del mondo greco, credenti in una teologia il cui garante è Dioniso[19].

prova di riconoscimento cade in disuso, il termine assume, prevalentemente, il significato di divisione e possibile ricongiungimento, cfr. Marisa Tortorelli Ghidini, «Semantica e origine misterica dei *symbola*», cit., pp. 391-395.

[15] Già i primi studiosi che si occuparono del papiro di Gurôb vi riconobbero un rituale orfico: cfr. J. G. Smyly, *Greek Papyri from Gurôb*, Dublin 1921; *OF* 31; M. Tierney, «A New Ritual of the Orphic Mysteries», *CQ*, 16 (1922), pp. 77-87.

[16] L'origine stessa del nome della città potrebbe rinviare a un *milieu* orfico, cfr. L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, cit., p. 149.

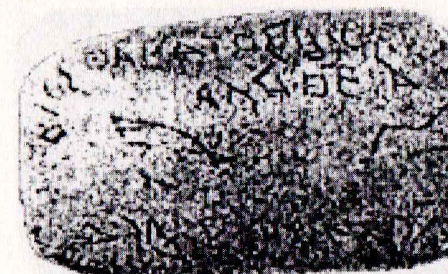
[17] Sul lato *a* di una tavoletta d'osso, trovata a Bérézan (= Dubois, n. 93), compare una tavola numerica in cui domina il sette in una progressione geometrica di ragione dieci, cfr. P. Lévêque, «Apollon et l'orphisme à Olbia du Pont», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 83-85.

[18] Sull'interpretazione dei disegni, cfr. soprattutto M. L. West, «The Orphics of Olbia», cit., pp. 22-25.

[19] Cfr. P. Lévêque, «Religion poliade et sectes», cit., pp. 233-240 ; Idem, «Apollon et l'orphisme à Olbia du Pont», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 83-85.

In questi ultimi anni, grazie soprattutto ai contributi di studiosi ucraini e russi e all'edizione delle iscrizioni olbiane curata da Laurent Dubois, è stato possibile ricostruire più correttamente il *milieu* orfico della colonia milesia, la più settentrionale delle colonie greche, posta sulla linea di confine con la cultura degli Sciti della Russia meridionale.

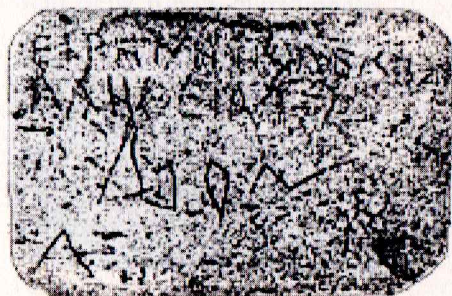
Tav. 1 (= 94a Dubois)



βίος θάνατος βίος
ἀλήθεια
Διό(νυσος) 'Ορφικοί

vita morte vita
verità
Dioniso Orfici

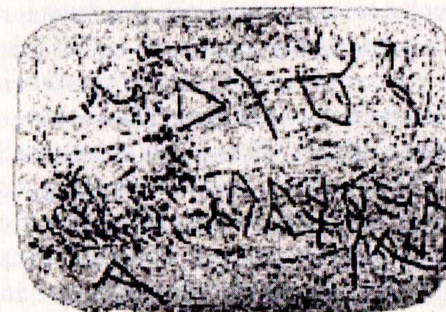
Tav. 2 (= 94b Dubois)



εἰρήνη πόλεμος
ἀλήθεια ψεῦδος
Διό(νυσος)

pace guerra
verità menzogna
Dioniso

Tav. 3 (= 94c Dubois)



Διό(νυσος)
[ψεῦδος] ἀλήθεια
σῶμα ψυχή

Dioniso
menzogna verità
corpo anima

L'immortalità possibile

Nella parte inferiore della tav. 1 è graffito con chiarezza il termine ᾽Ορφικοί[20] che, associato a Διόν(υσος), documenta l'atteso legame tra Orfeo e Dioniso e conferma l'esistenza, sinora solo ipotizzata, di una comunità di Orfici devoti a Dioniso che celebravano *teletai* a Olbia pontica nel V secolo a. C.[21].

Prima del ritrovamento delle tavolette, l'unica attestazione di ᾽Ορφικοί era un passo di Erodoto, per altro controverso a causa della duplice tradizione testuale[22], in cui si faceva riferimento al divieto egizio, comune a orfici, bacchici e pitagorici, di seppellire i morti con indumenti di lana.

Sul bordo superiore della tavoletta, incise in sequenza, si leggono le parole βίος θάνατος βίος che sembrano documentare, in forma abbreviata, la credenza in un'immortalità possibile in nome di Dioniso. Tale credenza concorda con quella che emerge nell'*incipit* delle lamine di Pélinna in cui il celebrante annuncia l'avvenuta morte e rinascita dell'iniziato nello stesso giorno: νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου ἅματι τῶιδε[23]. E si riflette anche nella dottrina del *palaios logos* di cui parla Platone nel *Fedone*[24], in cui l'antitesi vita-morte conduce al trascendimento dal corpo e alla rinascita dell'anima,

[20] L'incisione non chiara dell'ultima lettera consente di leggere anche ὀρφικῶν, ὀρφικοῦ oppure ὀρφικῶι, cfr. F. GRAF, «Text and Ritual. The Corpus Eschatologicum», in *La letteratura pseudoepigrafa nella cultura greca e romana. Atti di un Incontro di studi. Napoli, 15-17 gennaio 1998, A.I.O.N.*, 22 (2000), pp. 59-77 che preferisce ὀρφικῶι, dativo singolare, come epiclesi di Διον(ύσωι).

[21] Secondo F. GRAF, «Text and Ritual», cit., p. 62, la lettura ὀρφικοί potrebbe designare «persone legate a Orfeo», nel senso di persone che «leggono e usano poemi attribuiti a Orfeo».

[22] HEROD., 2, 81: (F) ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι ᾽Ορφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Πυθαγορείοισι; (R) ὁμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι ᾽Ορφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. Nel codice fiorentino ᾽Ορφικοῖσι è maschile, mentre nel codice romano deve intendersi come neutro.

[23] BURKERT *Da Omero ai magi*, cit., p. 65 ritiene che il verso 1 di Pélinna possa essere un commento a PI., fr. 137 Sn.-Maehl. οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.

[24] PLAT., *Phaed.* 65 c.

e la conversione della morte in vita è necessaria perché altrimenti tutto sarebbe morto e niente più vivrebbe[25].

Sulla tav. 1, subito dopo l'affermazione vita-morte-vita, quasi a sigillo della speranza nell'immortalità, è graffita la parola ἀλήθεια[26], termine dalla forte valenza mistica, sinora documentato nel lessico orfico solo al v. 7 della laminetta di Pharsalos in una formula di stampo omerico[27]: ἀληθείην καταλέξαι. La rifunzionalizzazione della formula introduce una nozione di verità in cui il vero si coordina con memoria e salvezza, e conferma, nell'etimo stesso, che verità è assenza di oblio (*lethe*)[28], fondando «l'autoevidenza del vero sull'autoevidenza del *pathema*»[29].

Nella tav. 2, allineate simmetricamente, sono incise due coppie d'opposti: εἰρήνη πόλεμος e ἀλήθεια ψεῦδος. Gli antonimi della prima coppia richiamano testualmente il frammento 67 DK di Eraclito, dove l'antitesi si risolve nell'unità del θεός: ὁ θεός ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός. La seconda coppia ἀλήθεια ψεῦδος non ha paralleli nel sistema eracliteo[30]. Potrebbe richiamare, più coerentemente, la dinamica

[25] PLAT., *Phaed.* 72 c, cfr. anche PLAT., *Gorg.* 492 e (= EUR., fr. 638 N²) in cui Socrate afferma che Euripide dice la «verità», quando si chiede «se il vivere sia morire o il morire vivere».

[26] La presenza della forma attica ἀλήθεια al posto dell'attesa forma ionica ἀληθείη potrebbe testimoniare l'influsso di un dionisismo ionico-attico ad Olbia; cfr. E. DETTORI, «Testi 'orfici' dalla Magna Grecia al Mar Nero», cit., pp. 304-308. Sulla nozione di verità nel lessico greco arcaico, cfr. J. P. LEVET, *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque*, Paris 1976; T. COLE, «Archaic Truth», cit., pp. 7-28.

[27] Per la formula epica, cfr. HOM., *Od.* 17, 121-122. Sulla verità orfica, cfr. MARISA TORTORELLI GHIDINI, «Sul v. 7 della laminetta di Farsalo», cit., pp. 73-77.

[28] Per l'interpretazione di ἀ-λήθεια come «disvelatezza», cfr. M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, trad. it. Milano 1976, pp. 176-192. Sulla connessione tra verità e memoria nella Grecia antica, cfr. M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, cit., pp. 1-16.

[29] GIULIANA SCALERA MCCLINTOCK, «*Aletheia* nelle tavolette di Olbia pontica», cit., p. 83.

[30] Cfr. M. L. WEST, «The Orphics of Olbia», cit., p. 23. Propende per l'accostamento ad Eraclito H. LLOYD JONES, «Pindar and the After-Life», cit., p. 265, mentre BURKERT, *Da Omero ai Magi*, cit., pp. 77-78, rinvia all'opposizione tra *asha* e *drug* della tradizione zoroastriana.

della tavola decadica pitagorica, in cui le *archai* sono elencate per coppie di contrari[31].

Nella tav. 3 l'antitesi ψεῦδος ἀλήθεια è seguita, se si accetta la ricostruzione di Vinogradov[32], dall'alternanza σῶμα ψυχή. Anche questa coppia è estranea al sistema oppositivo di Eraclito[33] perché, malgrado il termine *psyche* designi talvolta anche le facoltà intellettuali dell'uomo, tuttavia mantiene sempre un tenue valore materiale, che ostacola la formazione dell'antitesi con *soma,* termine per altro assente nei frammenti eraclitei superstiti[34].

L'antitesi corpo-anima, su cui si fonda la visione antisomatica del σῶμα-σῆμα[35], spiega e conferma l'alternanza vita morte vita, attestata nella tav. 1. Nella prospettiva orfica, *psyche* non è più come in Omero il soffio vitale che emana dall'uomo morto, né *soma* è ciò che rimane dell'uomo quando è abbandonato dalla dinamica corporea, ma i due termini subiscono un radicale mutamento. L'anima diventa l'essenza spirituale e divina[36] che, liberata dall'involucro corporeo[37], sopravvive alla morte del corpo[38], e l'opposizione σῶμα-ψυχή, costruita sul dualismo tra mortalità del corpo e immortalità dell'anima, è in linea con la credenza nel ciclo delle rinascite.

[31] Cfr. ARIST., *met.* 986 a 22.

[32] La lettura σῶμα è di J. G. VINOGRADOV, «Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia», in *Orphisme et Orphée*, pp. 77- 86. ANNA S. RUSJAEVA, *Religija i kul'ty antinoj Ol'vii*, Kiev 1992, p. 16 sembra preferire ἀλήθεια, già congetturata nell'art. cit. del 1978.

[33] Cfr. MARIA LUISA SILVESTRE PINTO, «Eraclito e i "confini dell'anima": *pyr* e *psyche*», in *Atti del Symposium Heracliteum 1981* (a cura di L. ROSSETTI), I, Roma 1983, pp. 251-264.

[34] Cfr. MARISA GHIDINI TORTORELLI, «Limite e circolarità in Eraclito: fr. 45 e 103 DK», in *Studi di filosofia preplatonica* (a cura di M. CAPASSO, F. DE MARTINO, L. ROSSETTI), Napoli 1985, pp. 23-42.

[35] Cfr. PLAT., *Cratyl.* 400 c; *Gorg.* 493 a; *Phaed.* 62 b.

[36] Per l'attestazione dell'anima immortale, cfr. PI., fr. 131 b, 2-3 Sn.-Maehl. Sul problema dell'anima, cfr. J. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983.

[37] Sull'immagine del corpo-tunica, cfr M. GIGANTE, *L'ultima tunica*, Napoli 1988².

[38] Cfr. J. P. VERNANT, *L'individuo, la morte, l'amore*, tr. it. Milano 2000, pp. 4-5.

Malgrado la diversa disposizione delle alternanze, nella tav. 3 si riflette la stessa dinamica della tav. 2 in cui i termini positivi precedono i negativi[39] e il nome del dio, posto alla fine delle antitesi e allineato con i termini positivi, crea il nesso tra Dioniso, pace e verità. Nella tav. 3, invece, i termini positivi seguono i negativi e il nome del dio, posto in testa all'epigrafe e allineato con ἀλήθεια e ψυχή, rivela il mistico legame di Dioniso con la verità e con l'anima[40].

La verità orfica

La nozione di vero, espressa nel vocabolario greco arcaico almeno da quattro gruppi lessicali: ἐτεός-ἔτυμος-ἐτήτυμος; νημερτής; ἀτρεκής; ἀληθής-ἀληθείη, si riduce, in Platone e Aristotele, al gruppo ἀληθής-ἀληθείη con la progressiva scomparsa degli equivalenti semantici[41].

In Omero, il gruppo ἐτεός e i termini con prefisso negativo indicanti il vero sono usati più frequentemente di ἀληθής, anch'esso con prefisso negativo, attestato soprattutto in formule di domanda o di risposta e in dipendenza da *verba dicendi*. Infatti, la formula omerica ἀληθείην μυθήσασθαι, operante nel contesto relazionale in cui chi sa trasmette il proprio sapere a chi non sa, conserva la valenza fortemente privativa (*aletheia*) secondo la quale dire la verità significa sottrarre il sapere a ogni dimenticanza, errore o ignoranza[42], introducendo così una nozione di vero strettamente connessa

[39] Cfr. GIULIANA SCALERA MCCLINTOCK, «*Aletheia* nelle tavolette di Olbia pontica», cit., p. 81.

[40] M. L. WEST, «The Orphics of Olbia», cit., pp. 18-19, intravede nella tavola un'allusione alla metempsicosi; G. CASADIO, «La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora», in *Orphisme et Orphée*, p. 125 dubita che il diagramma tracciato nella tavoletta tra corpo e menzogna, anima e verità possa testimoniare la credenza orfica nella rinascita delle anime.

[41] L'intuizione heideggeriana di *aletheia* ha fortemente influenzato gli studi successivi, cfr. E. HEITSCH, «Die Nicht philosophische 'Αλήθεια», *Hermes*, 90 (1962), pp. 24-33; A. W. H. ADKINS, «Truth, Kosmos and Arete in the Homeric Poems», *QUCC*, 55 (1972), pp. 5-18.

[42] Cfr. T. COLE, «Archaic Truth», cit., p. 8.

alla memoria individuale dell'uomo. Non a caso, in Omero soggetto dell'ἀληθείην μυθήσασθαι è sempre un mortale, mentre al dio spetta, generalmente, νημερτέα μυθήσασθαι[43].

Allo stesso modo, nella lamina d'oro di Pharsalos l'esortazione dei custodi a «dire tutta la verità», πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι, prima di ammettere l'anima a bere l'acqua rimemoratrice, presuppone la rivelazione di una Verità che sfugge alla *lethe*[44], non diversamente da quella che, nel proemio parmenideo, l'anonima θεά[45] rivela all'uomo che sa. Infatti, mentre in *Od.* 17, 121-122, che fa da modello al verso orfico, il vero si configura essenzialmente come aderenza alla realtà dei fatti, nella lamina di Pharsalos ἀλήθεια, ormai sottratta alla pura prospettiva narrativa, reclama quella oggettività destinata a trasformare la verità in rivelazione.

La relazione tra proemio parmenideo e lamine auree[46] sarebbe più evidente se si riconoscesse che la *thea* rivelatrice dell'*aletheia* è Mnemosine[47]. Ciò nonostante, il confronto con i versi parmenidei conferma il legame tra *Aletheia* e Mnemosine, e non solo a livello etimologico[48]. La Mnemosine orfica, proprio come l'Aletheia del proemio di Parmenide, conduce l'iniziato al di là del tempo e, attraverso l'esperienza telestica, gli indica la via per superare la morte, come si legge nel tardo *Inno orfico a Mnemosyne*[49]. Grazie al racconto di verità, l'iniziato ammesso alla τῆς Μνημοσύνης λίμνη consegue quella memoria totale che, secondo il modello teologico, sottinteso

[43] Cfr. T. Cole, «Archaic Truth», cit., p. 17.
[44] Cfr. il mio articolo «Sul v. 7 della laminetta di Farsalo», cit., pp. 73-77.
[45] Cfr. Parm., B 1, 29-30 DK.
[46] Sulla problematica orfica del proemio di Parmenide, cfr. *La scuola di Elea*, in *PdP*, 43 (1988), soprattutto gli articoli di G. Pugliese Carratelli , «La θεά di Parmenide», pp. 337-346; Maria Michela Sassi, «Parmenide al bivio», pp. 383-396.
[47] Cfr. G. Pugliese Carratelli, «La θεά di Parmenide», cit., pp. 337-346. L'identificazione della θεά con Mnemosyne era stata già proposta dallo studioso in *Megale Hellas, Storia e civiltà della Magna Grecia*, cit., p. 101.
[48] Cfr. M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, cit., pp. 1-16; B. Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, Göttingen 1978; T. Cole, «Archaic Truth», cit., pp. 7-28.
[49] *OH* 77, 9-10.

nella ὁδὸς Ἀληθείης[50] di Parmenide e attestato in Platone[51], è privilegio solo di colui che sa.

La Verità, che nel modello omerico agiva all'interno della parola profana[52], diventa parola sacra, riservata all'iniziato. Nelle tre tavolette di Olbia pontica, ἀλήθεια, graffita da sola o in coppia con ψεῦδος, acquista un singolare valore ontologico che pone la verità al centro di una riflessione teologica. La fede nell'immortalità dell'anima «invera» il messaggio contenuto nelle parole graffite sulle tavolette, e dimostra, attraverso l'enigmatico cifrario, che tutto ciò che appartiene a Dioniso è vero, e falso è tutto ciò che gli si contrappone[53], perché la Verità è superamento del σῶμα, del πόλεμος, del θάνατος.

Analogamente, nella lamina di Pharsalos l'esortazione dei *phylakes* a dire tutta la verità introduce una nozione di vero, non più rivelata dagli dèi ma sperimentata dall'iniziato nel proprio intimo, capace di trasformarlo «da uomo in dio». In tal senso, i seguaci d'Orfeo, riorganizzando il campo semantico del vero, fissano le coordinate di quel sapere mistico che, in alternativa al sapere razionale, finirà con il condizionare il pensiero religioso dei Greci.

[50] Parm., B 8, 18 DK.
[51] Plat., *Phaedr.* 248b; *resp.* 10, 612a.
[52] Cfr. Gloria Germani, «Ἀληθείη in Parmenide», *PdP*, 43 (1988), pp. 177-206.
[53] P. Lévêque, «Apollon et l'orphisme à Olbia du Pont», in *Tra Orfeo e Pitagora*, p. 82.

III

IL PAPIRO DI DERVENI

Un papiro orfico

Nel 1962, durante lavori di scavo pubblici a poca distanza dalla località di Derveni[1], un piccolo centro a circa 10 chilometri da Salonicco, fu scoperta casualmente una tomba ancora intatta (tomba A) e tra i resti della pira funeraria un rotolo di papiro carbonizzato. Negli scavi, disposti tempestivamente nell'area, furono scoperte altre 6 tombe. Nella tomba B, la più ricca, furono ritrovati, tra l'altro, uno statere d'oro di Filippo II e un bellissimo cratere in bronzo, sulle cui anse erano rappresentati Dioniso e Arianna, Menadi danzanti, un Sileno e altre figure non identificate[2].

La scoperta del *volumen*, che doveva essere lungo poco più di tre metri e il cui testo era scritto su circa 30 colonne e disposto nel senso della lunghezza, si deve all'archeologo Petros Themelis. Di ogni colonna si è conservata la parte superiore, circa 15 righi, mentre circa la metà della parte inferiore sarebbe andata perduta. Il numero di lettere per linea varia da 30 a 45; lo conferma il fatto che, quando nel testo è citato un esametro,

[1] Sul contesto archeologico, cfr. P. G. Themelis - I. P. Touratsoglou, «Οἱ τάφοι τοῦ Δερβενίου», in *Ἀρχ. Δελτίον*, Suppl. 19, Athenai 1997. I due studiosi respingono l'ipotesi che il morto della tomba A sia orfico e giustificano la presenza del papiro ritenendo che il testo orfico commentato fosse la lettura preferita del morto.

[2] Per il cratere di Derveni, cfr. G. Mihailov, «Observations sur le cratère de Derveni», *REA*, 93 (1991), pp. 39-54; G. L. Grassigli, «La fede di Astion. Per un'interpretazione del cratere di Derveni», *Ostraka*, 8 (1999), pp. 99-143.

esso occupa una linea intera[3], segnata normalmente da *paragraphoi* al di sopra e al di sotto dell'esametro citato, in anticipazione sulla tradizione alessandrina degli ὑπομνήματα[4]. Dopo l'ultima colonna rimane uno spazio bianco di circa cm. 16.

Lo stato di carbonizzazione del papiro ha ostacolato lo svolgimento del rotolo, reso possibile solo grazie all'abilità di Anton Fackelmann. Una prima parziale pubblicazione del testo fu curata nel 1964 da Stylianos G. Kapsomenos[5]. Nel 1982 fu ricostruita una sequenza di 22 colonne di scrittura precedute da frammenti di incerta collocazione[6]; nel 1997 sono state aggiunte altre quattro colonne[7] e due frammenti di incerta sede sono stati inseriti da Janko nell'edizione del 2002[8].

Per quanto riguarda la datazione, motivi paleografici e testimonianze archeologiche rinviano per la fabbricazione del rotolo alla seconda metà del IV secolo a. C.[9], epoca eccezionalmente alta per i papiri letterari greci sinora pervenuti, mentre la composizione del testo risale all'inizio del V

[3] I versi citati sono tratti probabilmente da un poema teogonico che racconta le fasi della creazione del cosmo e la sua ricreazione da parte di Zeus. Secondo R. Böhme, «Neue Orpheusverse auf dem Derveni-Papyrus», *Emerita*, 57 (1989), pp. 211-238, anche i versi citati alla col. XXVI, identificati generalmente come omerici (*Il.* 24, 527-8; *Od.* 9, 335), potrebbero essere di tradizione orfica.

[4] Cfr. Armida Lamedica, «Il Papiro di Derveni come commentario. Problemi formali», in *Proceedings of the XIXth Congress of Papyrology (Cairo 2-9 Sept. 1989)*, Cairo 1992, I, pp. 329-330.

[5] S. G. Kapsomenos, «Ὁ ὀρφικός πάπυρος τῆς Θεσσαλονίκης», *Ἀρχ. Δελτίον*, 19 (1964), pp. 17-25 (colonne XVIII-XIX; XXI-XXIV, XXVI secondo la numerazione Laks-Most).

[6] L'edizione anonima del papiro senza apparato comparve in *ZPE*, 47 (1982), dopo la p. 300.

[7] Cfr. *Studies on the Derveni Papyrus*, ed. A. Laks - G. W. Most, Oxford 1997.

[8] Cfr. R. Janko, «The Derveni Papyrus: an Interim Text», *ZPE*, 141 (2002), p. 5.

[9] Per la datazione del papiro cfr. K. Tsantsánoglou - G. M. Parássoglou, «Heraclitus in the Derveni Papyrus», in *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica*, Firenze 1988, pp. 125-133; K. Tsantsánoglou, «The First Columns of Derveni Papyrus and their Religious Significance», in *SDP*, pp. 93-128.

secolo a. C.[10]. Dalla col. VII in poi, il testo si presenta come il commento a versi di un'ignota teogonia orfica, che non doveva essere marginale, se era letta ad Atene nel IV secolo a. C., come prova la citazione nel περὶ εὐσεβείας di Filodemo[11], attraverso l'attidografo Filocoro[12], del verso di un Inno orfico, citato anche a XXII 11-12 del papiro.

Sin dalle prime pubblicazioni, il papiro, «uno dei più interessanti reperti di questo secolo»[13], ma soprattutto il primo «discorso orfico autentico»[14], ha attirato l'interesse dei papirologi, ma anche di filosofi, filologi e storici delle religioni che gli hanno dedicato importanti lavori, volti, da una parte, alla classificazione dei versi commentati e alla ricostruzione del poema fonte; dall'altra, all'analisi del metodo esegetico adoperato dal commentatore e all'individuazione delle risonanze letterarie, filosofiche e religiose sulla sua formazione culturale.

Tra i lavori tendenti a ricostruire il testo poetico di riferimento, va innanzitutto segnalata la lettura di Martin L. West che, attraverso la sapiente ricucitura dei versi citati e con il sussidio del materiale orfico attestato nelle *Rapsodie* e nella *Teogonia* di Eudemo, ricostruisce una teogonia orfica di 47 versi, denominata *Teogonia di Derveni*[15], il cui modello sarebbe riflesso in Empedocle, Pindaro, forse in Parmenide[16], e rappresenterebbe la versione

[10] Cfr. A. Bernabé, «La théogonie orphique du papyrus de Derveni», *Kernos*, 15 (2002), pp. 91-129; W. Burkert, *Da Omero ai magi*, cit., pp. 78-80.

[11] Cfr. D. Obbink, «A Quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus' *On Piety*», *CErc*, 24 (1994), pp. 111-135.

[12] Cfr. W. Burkert, «La teogonia originale di Orfeo secondo il papiro di Derveni», in *Orfeo e le sue metamorfosi. Mito arte poesia* (a cura di G. Guidorizzi e M. Melotti), Roma 2005, pp. 47-48.

[13] Cfr. Maria Serena Funghi, «Esegesi di testi orfici», in *CPF*, Parte III: *Commentari*, Firenze 1995, pp. 565-585.

[14] C. Calame, « Pratiche orfiche della scrittura: itinerari iniziatici?», in *Orfeo e le sue metamorfosi. Mito arte poesia*, cit., p. 36.

[15] Il testo, in gran parte congetturale, della *Teogonia di Derveni*, pubblicato da West alle pp. 125-126 dell'edizione italiana dei *I poemi orfici*, è riportato *infra* in questo volume, alle pp. 176-179.

[16] Il confronto di elementi teogonici orfici con il proemio di Parmenide fu sostenuto

abbreviata di una più antica *Teogonia di Protogono*. Il momento centrale della narrazione sarebbe segnato dall'ingoiamento di Protogono e dall'assorbimento dell'esistente in Zeus, che avvia il processo creativo mediante il quale ciò che è generato rimane intimamente legato al pensiero che l'ha generato.

Malgrado la narrazione s'interrompa con il riferimento al desiderio di Zeus di unirsi alla propria madre (μητρὸς ἐμ φιλότητι), Rea (*OF* 53) o Demetra (*OF* 58), tuttavia West non esclude che la chiusa del poema possa includere riferimenti alla nascita di Persefone e di Dioniso, mentre ascrive alla tradizione di Eudemo l'intera storia della passione del dio.

Anche se la ricostruzione di West è probabilmente lontana dall'originale[17] e ha suscitato tra gli studiosi[18] più polemiche che consensi, tuttavia ha l'indiscutibile merito d'aver avviato un rinnovamento degli studi sull'orfismo, favorendo nuove proposte di ricostruzione del poema orfico, cui appartengono i versi citati e discussi nel papiro, sia in base alla definizione della natura dell'esegesi e all'apporto della tradizione letteraria e culturale del commentatore, sia per il riconoscimento dell'importanza teologica ed escatologica del papiro[19].

Partendo dall'osservazione che il papiro di Derveni è il più antico esempio di commentario sistematico giunto sino a noi[20] e che l'autore del

da W. Burkert già nel 1967, prima di conoscere il papiro di Derveni: W. Burkert, «Das Pröemium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras», *Phronesis*, XIV (1967), pp. 1-30. In studi successivi, Burkert ha ribadito le sue intuizioni, anticipando la datazione del testo commentato al VI secolo a. C., e sottolineando l'affinità tra l'immagine del dio solitario a XVI 6 e 9 μοῦνος ἔγεντο e la designazione dell'essere come μουνογενές in Parm., B 8, 4 DK, e l'identità tra creazione intellettuale, suggerita a XXIII 4 dal verbo μήσατο, e μητίσσατο di Parm., B 13 DK.

[17] W. Burkert, «La teogonia originale di Orfeo secondo il papiro di Derveni», in *Orfeo e le sue metamorfosi. Mito arte poesia*, cit., p. 49.

[18] Tra le recensioni a M. L. West, *The Orphic Poems,* Oxford 1983, cfr. L. Brisson, «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni. Notes critiques», *RHR*, 202 (1985), pp. 389-420; N. J. Richardson, *CR*, n.s. 35 (1985), pp. 87-90; R. Janko, *CPh*, 81 (1986), pp. 154-159; G. Casadio, «Adversaria orphica et orientalia», *SMSR*, 52 (1986), pp. 291-322.

[19] Cfr. Maria Serena Funghi, «The Derveni Papyrus», in *SDP*, pp. 25-37.

[20] Cfr. Armida Lamedica, «La terminologia critico-letteraria dal Papiro di Derveni»,

testo è vissuto nel clima culturale di dibattito sul linguaggio riflesso nel *Cratilo* di Platone[21], alcuni studiosi hanno focalizzato l'attenzione sulle tecniche esegetiche e sui procedimenti etimologizzanti usati dal commentatore nel passaggio dalla teogonia alla cosmogonia, riconoscendo che problema centrale dell'esegesi era appunto l'αἰνίζειν. Altri, invece, ritenendo opportuno definire soprattutto la formazione filosofica del commentatore e gli influssi della tarda filosofia presocratica sul commentario, hanno tentato di ricostruire l'identità dell'autore, talora mostrandone le affinità dottrinarie con Anassagora[22] o Diogene d'Apollonia[23], talora identificandolo con uno specifico filosofo presocratico[24] (Metrodoro[25], Eutifrone[26], Stesimbroto[27], Epigene[28], Prodico[29], Diagora di Melo[30]) o con un orfico fortemente influen-

in *Lessici Tecnici Greci e Latini. Atti del I Seminario di Studi*, Acc. Peloritana dei pericolanti, Cl. Lett. Fil., 66 (1990), pp. 83-91; «Il Papiro di Derveni come commentario. Problemi formali», cit., pp. 325-333.

[21] Cfr. Maria Serena Funghi, «The Derveni Papyrus», in *SDP*, p. 33; Ch. Kahn, «Les mots et les formes dans le *Cratyle* de Platon», in *Philosophie du language et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles-Grenoble 1986, pp. 91-103; F. Casadesús Bordoy, «Nueva Interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones del papiro de Derveni», *Emerita*, 68/1 (2000), pp. 53-71.

[22] W. Burkert, «La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle», *EPh*, 25 (1970), pp. 443-455.

[23] A. Laks, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmogonie présocratique*, Lille 1983, p. 48 nota 1.

[24] Cfr. R. Janko, «The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus», *ZPE*, 118 (1997), soprattutto pp. 70-94.

[25] W. Burkert, «La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle», cit., p. 450.

[26] Ch. Kahn, «Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?», in *SDP*, pp. 55-63.

[27] W. Burkert, «Der Autor von Derveni: Stesimbrotos Περὶ τελετῶν?», *ZPE*, 62 (1986), pp. 1-5.

[28] D. Sider, «Heraclitus in the Derveni Papyrus», in *SDP*, p. 129. La proposta di Epigene come autore risale a una conferenza di Lebedev del 1996.

[29] M. J. Edwards, «Notes on the Derveni Commentator», *ZPE*, 87 (1991), pp. 203-211.

[30] R. Janko, «The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi*?): a new translation», cit., pp. 1-32.

zato da Eraclito[31]. Recentemente, al Convegno internazionale di Palma di Maiorca, si è ripresa anche la questione dell'affinità tra l'autore di Derveni e gli stoici[32], mettendo in luce significative analogie e coincidenze terminologiche con Crisippo con il conseguente spostamento della datazione alla fine IV-inizio III secolo a. C.[33]

Malgrado le diverse prospettive di studio, gli interpreti moderni sono generalmente concordi nel riconoscere il carattere religioso del papiro[34], ricavando dalla specificità della pratica ermeneutica del commentatore le allusioni a uno *hieros logos* orfico[35] e dall'uso rituale del papiro, bruciato sulla pira insieme al morto[36], la funzione di *vademecum* oltremondano per iniziati orfici[37]. Una prova a favore di questa ipotesi sembra venire anche dall'iconografia. Su un'anfora apula a figure rosse, risalente al IV secolo a. C., conservata a Basilea, è raffigurato un giovane Orfeo, con lira e copricapo frigio, che canta e suona dinanzi a un'*aedicula* in cui siede il defunto con un rotolo di papiro in mano[38].

[31] A. LAKS- G. W. MOST, «Introduction», in *SDP*, p. 6. Il commentatore è stato definito dai vari critici orfico, antiorfico o pitagorico eclettico.

[32] FABIENNE JOURDAN, *Le papyrus de Derveni*, Paris 2003, p. XXV.

[33] F. CASADESÚS, *Similarities Between the Derveni Papyrus and the Early Stoic Philosophers*, Conferenza internazionale su "Orpheus and Orphism: New Perspectives", Palma de Mallorca 3-5 febbraio 2005.

[34] Cfr. tra gli altri, M. DETIENNE, *La scrittura di Orfeo*, cit., p. 116. Respinge l'interpretazione religiosa del poema orfico, R. JANKO, «The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi*?): a new translation», cit., p. 1.

[35] Cfr. L. J. ALDERINK, *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Chico Cal. 1981, p. 26, che parla di una *Theological Cosmology*; A. BERNABÉ, «La théogonie orphique du papyrus de Derveni», cit., pp. 94-96, suppone si tratti di un *Inno*; R. JANKO nella recensione a M. L. WEST, alla p. 158, considera il testo uno ἱερὸς λόγος o una τελετή.

[36] Cfr. A. LAKS, «Between Religion and Philosophy: the Function of Allegory in the Derveni Papyrus», *Phronesis*, 42 (1997), pp. 138-140.

[37] Cfr. C. CALAME, «Invocations et commentaires "orphiques": transpositions funéraires de discours religieux», in *Discours religieux dans l'Antiquité. Actes du colloque de Besançon 27-28 janvier 1995*, (ed. par MARIE-MADELAINE MACTOUX et EVELYNE GENY), *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, Paris 1995, p. 12.

[38] L'anfora apula, attribuita al pittore di Ganimede e conservata a Basilea (*Antikenmuseum Cat.* 214), fu pubblicata da MARGOT SCHMIDT, «Orfeo e Orfismo nella pittura vascolare italiota», in *Orfismo in Magna Grecia*, pp. 105-138, tavv. 7-8; cfr. *LIMC*, *Orpheus* 20. Sul singolare tema della scena principale dell'anfora, cfr. A. BERNABÉ - ANA ISABEL JIMÉNEZ, *Instrucciones para el màs allà*, cit., pp. 293-299.

Questa singolare scena funeraria, in cui sono rappresentati insieme Orfeo, l'iniziato e il rotolo di papiro, evoca le circostanze della conservazione del papiro di Derveni e conferma l'uso privato e rituale del «libro», destinato a un duplice livello di lettura, dottrinale per il destinatario orfico, letterale per i profani.

Nelle prime colonne molto lacunose, che precedono i versi citati e commentati dalla col. VII sino alla fine, il commentatore sembra avviare un discorso escatologico, in cui compaiono Erinni ed Eumenidi, *daimones* e *psychai*, a cui le Eumenidi sono assimilate, e si riflettono nozioni etiche e concezioni teologiche. Nelle colonne successive, l'esegesi a versi dichiaratamente enigmatici, tratti da un poema orfico che racconta le varie fasi della creazione del cosmo e la sua ricreazione da parte di Zeus, si muta in discorso sacro rivolto a un adepto di Orfeo[39] in cui i versi orfici si saldano in processi materiali, riassorbendo il discorso teogonico in discorso teologico e vincolando dèi a elementi.

Sia nei versi orfici riportati che nell'esegesi, gli dèi citati sono numerosi[40] – e ad essi soprattutto è rivolto il mio commentario. Mentre nelle prime colonne compaiono solo Erinni, Eumenidi e Helios, nella seconda parte, in un quadro che non è gerarchizzato solo genealogicamente, sono menzionate molte altre divinità: Notte-Euphrone, la dea da cui tutto ha inizio, Urano, suo figlio e primo re, Crono che commette una grande azione (= castrazione) contro Urano, Zeus, celebrato come re e signore di tutte le cose, che ingoia il fallo del padre (o il demone venerabile) e produce dèi e mondo.

Talora il commentatore, per spiegare l'assimilazione dei teonimi a elementi naturali o a funzioni cosmogoniche, s'avvale di strategie etimologiche

[39] C. CALAME, « Pratiche orfiche della scrittura: itinerari iniziatici?», in *Orfeo e le sue metamorfosi*, cit., pp. 28-45.

[40] Cfr. G. BETEGH, *The Derveni Papyrus*, Cambridge 2004, pp. 153-181.

e semantiche, da cui si ricava che Zeus è ἀήρ; Moira, l'intelligenza di Zeus, è πνεῦμα; Urano è Νοῦς; Crono è il Νοῦς che fa scontrare (κρούειν) gli elementi; Olimpo è χρόνος; Helios l'αἰδοῖον; Afrodite da ἀφροδισιάζειν la dea della μῖξις.

Il commentatore, pur rispettando la tradizione teogonica esiodea di successioni regali e funzioni mitiche, risemantizza il discorso mitico secondo un modello teologico che, reiterando, in senso inverso, l'atto originario della creazione e annullando le generazioni nel «rimescolamento delle relazioni genealogiche»[41], riunisce le differenziazioni nell'unità del dio onnipotente, che è inizio e fine di tutte le cose. Procedendo dall'ottica monistica, fondata sull'esistenza del dio unico, il commentatore pone Zeus come testa, mezzo e fine di tutte le cose e lo presenta come il dio sovrano che nacque per primo ma è anche l'ultimo, perché, come si legge a XVI, 3-6, «su lui crebbero tutti gli immortali, dèi beati e dèe, e fiumi e amabili fonti e tutte le altre cose quante allora erano nate; lui invece fu unico».

L'emergere del cosmo da processi di separazione e aggregazione degli elementi, animati da forze divine variamente denominate, mette insieme processi naturali e interventi divini, avviando un discorso che non riguarda solo gli dèi ma tutto l'esistente, e garantisce il ritorno di tutte le cose all'unità attraverso l'intermittenza di nascite e di morti.

Edizioni provvisorie e studî

La lunga e ancora non risolta vicenda della pubblicazione del papiro, inizialmente affidata a Kapsomenos, che ne pubblicò alcune colonne[42], e, alla sua morte, prima a Turner e poi a Tsantsánoglou e Parássoglou, ha rallentato e complicato i tentativi di intervento sul testo.

[41] Cfr. C. CALAME, «Pratiche orfiche della scrittura: itinerari iniziatici?», in *Orfeo e le sue metamorfosi*, cit., pp. 37-38.

[42] S. G. KAPSOMENOS, «Der Papyrus von Dervéni. Ein Kommentar zur Orphischen Theogonie», *Gnomon*, 35 (1963), pp. 222 ss. (colonne XXI e XXVI secondo la numerazione Laks-Most); S. G. KAPSOMENOS, « Ὁ ὀρφικός πάπυρος τῆς Θεσσαλονίκης», cit., pp. 17-25.

Dopo vari contributi parziali, nel 1982 comparve in *ZPE*, 47 (1982), dopo la p. 300, una preziosa trascrizione anonima del papiro senza apparato critico, comprendente i frr. A e B di incerta collocazione + 22 colonne frammentarie. Dopo il 1982, nuovi interventi, di cui alcuni basati sull'esame autoptico del papiro, hanno contribuito a migliorare il testo, limitatamente ad alcune colonne.

Si segnalano in particolare: A. Henrichs, «The Eumenides and Wineless Libations in the Derveni Papyrus», in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli 1984, II, pp. 255-268 (fr. B e col. II); J. S. Rusten, «Interim Notes on the Papyrus from Derveni», *Harvard Studies in Classical Philology*, 89 (1985), pp. 121 40 (coll. IV-VII; IX-XI; XVI); M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, tr. it. Napoli 1993, (*passim*); K. Tsantsánoglou - G. M. Parássoglou, «Heraclitus in the Derveni Papyrus», in *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica*, Firenze 1988, pp. 125 133 (fr. A); K. Tsantsánoglou, «Heraclitus IT», in *Corpus dei Papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina dal secolo IV a.C. al VII d.C.*, I.1**, Firenze 1992, pp. 221-226 (fr. A).

Nel 1997 è stato pubblicato a Oxford, a cura di A. Laks e G. W. Most, il volume *Studies on the Derveni Papyrus*, comprendente gli Atti del Colloquio tenutosi a Princeton nel 1995, in cui sono accolte relazioni di autorevoli studiosi ed è riportata una «Translation» inglese integrale del papiro, (pp. 9-22), curata da A. Laks e G. W. Most e rivista da K. Tsantsánoglou, al quale, come è noto, è affidata l'edizione ufficiale del papiro e di cui sono citati in nota alcuni suggerimenti inediti.

Rispetto all'edizione anonima del 1982, la traduzione apparsa in *SDP* comprende due nuove colonne (= coll. I e II); la col. III, che include parzialmente il fr. B; la col. IV, corrispondente al fr. A; la col. V alla col. I e così di seguito, sino alla col. XXVI (= XXII in *ZPE* 47). A K. Tsantsánoglou si deve il testo greco delle prime sette colonne del papiro, che occupano le pp. 93-95 del volume.

Successivamente alla pubblicazione degli Atti del Convegno di Princeton, altri importanti studi hanno concorso a migliorare il testo greco e a chiarire contenuto e scopo di questo singolare documento. Si segnalano, in

particolare, W. Burkert, *Da Omero ai Magi*, cit., pp. 59-86, 104-111; R. Janko, «The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus», *ZPE*, 118 (1997), pp. 61-94; R. Janko, «The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi*?): a New Translation», *CPh*, 96 (2001), pp. 1-32, in cui l'autore mette a disposizione degli studiosi una nuova traduzione inglese del papiro e un sintetico *apparatus*.

Recentemente, i due articoli citati di Janko sono confluiti in un fondamentale lavoro, preliminare all'edizione definitiva del papiro, «The Derveni Papyrus: an Interim Text», *ZPE*, 141 (2002), pp. 1-62, in cui lo studioso predispone un testo greco aggiornato (2 frammenti *i. s.* + coll. I- XXVI), anche se non definitivo, corredato di un apparato critico che dà conto di tutti, o quasi tutti, i contributi sinora pubblicati e di proposte ancora inedite.

Nel 2003 Fabienne Jourdan ha tradotto e curato per "Les Belles Lettres" *Le papyrus de Derveni*, Paris 2003, utilizzando come testo base quello stabilito da Janko, accompagnato da un'ottima traduzione francese, un buon commentario e un utilissimo lessico ragionato. A questo lavoro si è aggiunta recentemente la non meno importante edizione preliminare con testo, traduzione inglese e *Index verborum* completo, curata da G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004. Nello stesso anno è stata pubblicata anche l'attesa edizione dei *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, pars II, fasc. 1, curata da A. Bernabé, in cui sono riportati i versi della teogonia orfica conservata nel *PDerv* (*PEG* T 2, F 3-18); i versi di un'antica teogonia, forse di Eudemo, menzionati nel *PDerv* (F 28-33, V 34-38) e, infine, il verso di un inno a Demetra conservato in *PDerv* (F 398). Nel 2005 è stato pubblicato anche il fasc. 2 dell'opera in cui sono riportati i rituali menzionati nel papiro (F 470-473).

L'*Interim Text* di Janko è attualmente l'edizione provvisoria del papiro più affidabile, anche se, come confessa lo stesso autore, «nessuno sforzo è stato fatto per ottenere l'accesso al papiro»[43]. Su questa edizione si basa il testo greco, posto a fronte della mia traduzione italiana, accompagnato da un sintetico *apparatus* in cui sono segnalate alcune scelte testuali diverse da

[43] Janko, «The Derveni Papyrus: an Interim Text», cit., p. 1.

quelle di Janko e qualche congettura personale. Ho rinunziato ad aggiungere l'*apparatus* completo (che avevo diligentemente preparato), ritenendolo superfluo dopo l'accurato lavoro di R. Janko.

A settembre del 2006, quando ormai il mio lavoro era giunto alla seconda revisione delle prove di stampa, è apparsa negli «Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini», vol. XIII, l'attesa edizione con introduzione e commento, *The Derveni Papyrus*, a cura di T. Kouremenos, G. M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou (Firenze 2006). Non mi è stato possibile tenere nel debito conto le nuove letture e proposte degli autori che potrebbero rivelarsi utili nei futuri studi su questo testo.

Per l'esame degli ormai numerosissimi contributi dedicati al papiro e soprattutto per la preparazione del testo greco con relativa traduzione, molto devo alla competente collaborazione della papirologa napoletana Giuliana Leone alla quale desidero esprimere la mia sincera gratitudine e stima.

Per la bibliografia rinvio alla rassegna di M. Serena Funghi, «Bibliography of the Derveni Papyrus», in *SDP*, pp. 175-185, completa e accurata fino al 1996. Per le pubblicazioni successive, ringrazio del generoso aggiornamento gli amici – con i quali condivido la passione per questo testo – che mi hanno inviato i loro lavori preliminari (ormai pubblicati).

La Teogonia di Derveni

Sebbene sia difficile risolvere la questione se i versi citati e commentati nel papiro provengano da uno o più poemi orfici[44], tuttavia l'uso di espressioni quali «nel verso seguente» o «nel verso successivo», con cui l'autore introduce le citazioni, e la logica stessa del commentario, favoriscono l'ipotesi che l'autore stia seguendo l'ordine di un unico testo originario[45].

Partendo da queste considerazioni, allo scopo di facilitare il confronto tra citazione ed esegesi, tra discorso mitico e «traduzione» fisica[46], tra teogonia ed escatologia, ho premesso all'edizione e traduzione del papiro il testo congetturale, anche se non sempre condivisibile, della *Teogonia di Derveni,* proposta da M. L. West nel volume *The Orphic Poems*[47], utilizzando versi e frammenti di versi citati nel papiro.

Una nuova classificazione dei versi orfici, da cui sarebbero tratti i lemmi citati dal commentatore[48], è stata proposta da G. Betegh, *The Derveni Papyrus*, cit., pp. 96-97, che ha distinto 18 *lemmata,* parzialmente corrispondenti alla *Teogonia di Derveni* congetturata da West, con l'aggiunta di *L*5, *L*17, *L*18. Nella sezione intitolata *theogonia ap. P. Derveni servata,* Alberto Bernabé ha inserito, in T 2, F 3-18 della recente edizione dei *Poetae Epici Graeci,* II 2, tutti i versi orfici citati nel papiro, con ampio commento e vastissima bibliografia.

[44] La ricostruzione è resa più difficile dal silenzio del commentatore, che non cita mai le sue fonti, tranne Eraclito alla col. IV, e una sconosciuta raccolta di *Inni orfici* alle coll. XVII 12; XIX 10.

[45] Cfr. G. Betegh, *The Derveni Papyrus,* cit., pp. 92-131.

[46] Fabienne Jourdan, *Le papyrus de Derveni,* cit., p. XVIII.

[47] Cito dalla versione it. di M. L. West, *The Orphic Poems,* cit., pp. 125-126.

[48] G. Betegh, *The Derveni Papyrus,* cit., pp. 136-138, preferisce definire il poema di Derveni «inno» anziché «teogonia», e ritiene che l'ordine dei *lemmata* corrisponda generalmente all'ordine del poema, non alla logica del commentatore (pp. 92-112).

[᾿Αείσω ξυνετοῖσι] - θύρας δ᾿ ἐπίθεσθε βέβηλοι -
[Ζηνὸς παμμεδέοντος ἄνακτος θέσκελα ἔργα,]
[ὅσσα μελαίνης Νυκτὸς ὑπ᾿ ἐννεσίησι τέλεσσεν,]
[ἠδὲ καὶ ὁπλοτέρων μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων,]
οἳ Διὸς ἐξεγένοντο[ὑπερμεν]έος βασιλῆος.
Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρὸς ἑοῦ πάρα θέσφατον ἀρχὴν
[σκῆπτρον] τ᾿ ἐν χείρεσσι λαβ[εῖν ἐρικυδὲς ἔμελλεν,]
[ἐφράσατ᾿ εὖ μάλα πάντα, τά οἱ θεὰ] ἐξ ἀδύτοιο
[εἶπε] πανομφεύουσα [θεῶν] τροφὸς [ἀμβροσίη] Νύξ·
[ἥ οἱ] ἔχρησεν ἅπαντα τά οἱ θέ[μις ἦεν ἀνύσσ]αι,
ὡς ἄ[ρξαι κα]τὰ καλὸν ἕδος νιφόεντος ᾿Ολύμπου.
Ζεὺς μὲν ἔπει[τ᾿ ἄφραστα θεᾶς] πάρα θέσφατ᾿ ἀκούσας
ἀλκήν τ᾿ ἐν χείρεσσ᾿ ἔλαβεν, καὶ δαίμονα κυδρόν
αἰδοῖον κατέπινεν ὃς αἰθέρα ἔκθορε πρῶτος.
[κεῖνος μὲν Γαῖάν τε καὶ] Οὐρανὸν εὐρὺν [ἔτικτεν·]
[τῶι δὲ πελώρη Γαῖα τέκε Κρόνον,] ὃς μέγ᾿ ἔρεχεν
Οὐρανὸν Εὐφρονίδην, ὃς πρώτιστος βασίλευσεν·
ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος [α]ὖτις, ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεύς,
Μῆτιν κα[ὶ μακάρων κατέχ]ων βασιληίδα τιμ[ήν.]
[καὶ τότε δὴ κατέπινε θεοῦ μένος, ὡς θέμις ἦεν,]
Πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου· τῶι δ᾿ ἄρα πάντες
ἀθάνατοι προσέφυν μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι
καὶ ποταμοὶ καὶ κρῆναι ἐπήρατοι ἄλλά τε πάντα
[ὅ]σσα τότ᾿ ἦν γεγαῶτ᾿, αὐτὸς δ᾿ ἄρα μοῦνος ἔγεντο.
[νῦν δ᾿ ἐστὶ]ν βασιλεὺ[ς] πάντ[ων, καὶ τ᾿ ἔσσετ᾿ ἔπ]ειτα.
Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος·
Ζεὺς κεφαλή, [Ζεὺς μέσσ]α , Διὸς δ᾿ ἐκ πάντα τέτυκται·
[Ζεὺς πάντων τέλος αὐτὸς ἔχει, Ζεὺς] Μοῖρα [κραταιή·]
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ᾿ ἀρχὸς ἁπάντων ἀργικέραυνος.
[πάντας γὰρ κρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθές,]
[ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων.]
[ἤτοι μὲν πρώτιστα θεῶν χρυσῆν] ᾿Αφροδίτην
Οὐρανίην [ἐρόεσσαν ἐνὶ μητίσατο] θορνῆι·

Canterò per gli iniziati – chiudete le porte, profani –
di Zeus, signore che tutto governa, le opere prodigiose,
quante ne portò a termine per consiglio della nera Notte,
e la stirpe dei beati più giovani che sempre sono,
che nacquero da Zeus, sovrano potentissimo.
Zeus, quando da suo padre il comando vaticinato,
e lo scettro glorioso tra le mani fu sul punto di prendere,
considerò bene tutto ciò che la dea dal penetrale
gli diceva, profetessa degli dèi, nutrice, Notte immortale:
e lei gli rivelò tutto ciò che era lecito compiere,
in modo da governare sulla bella sede del nevoso Olimpo.
E Zeus dopo che ebbe ascoltato le indicibili profezie della dea,
la forza tra le mani prese e il demone glorioso,
il venerabile ingoiò, che per primo sprizzò nell'Etere.
E quello generò Gea e il vasto Urano,
al quale la prodigiosa Gea generò Crono
che compì una grande impresa contro Urano,
figlio di Eufrone, che per primo divenne sovrano;
e dopo di lui Crono, e dopo l'accorto Zeus,
che possiede la Metis e l'onore regale dei beati.
e allora divorò la forza del dio, come era destino,
di Protogono, sovrano venerabile: e a lui tutti
gli immortali s'unirono, dèi beati e dèe,
e fiumi e amabili fonti e ogni altra cosa
che prima esisteva: egli fu unico.
Ora egli è sovrano di tutte le cose, e lo sarà in futuro.
Zeus fu il primo, Zeus dalla fulgente folgore l'ultimo.
Zeus è la testa, Zeus il mezzo, da Zeus tutte le cose sono generate:
Zeus ha la fine di tutte le cose, Zeus è la Moira potente,
Zeus sovrano, Zeus dalla fulgente folgore principio di tutte le cose.
Tutti infatti avendoli nascosti, di nuovo verso la luce gioiosissima
dal suo sacro cuore li sollevò, lui il dio che compie terribili imprese.
Certamente prima tra gli dèi l'aurea Afrodite,

[τῆι δ’ ἄρ’ ἅμ’]Ἁρμονίη τ’ [ἐρατὴ] Πειθώ τ’ [ἐγένοντο.]
[μήσατο δ’ αὖ Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὺν ὕπερθεν,]
μήσατο δ’ Ὠκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὺ ῥέοντος·
ἶνας δ’ ἐγκα[τέλα]σσ’ Ἀχελωίου ἀργυ[ρ]οδίνο[υ.
[μήσατο δ’ ἄλλην γαῖαν ἀπείριτον, ἥν τε Σελήνην]
[ἀθάνατοι κλήιζουσιν, ἐπιχθόνιοι δέ τε Μήνην,]
[ἣ πόλλ’ οὔρε’ ἔχει, πόλλ’ ἄστεα, πολλὰ μέλαθρα,]
μεσσόθεν ἰσομελὴς [πάντηι,
ἣ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσ’ ἐπ’ ἀπείρονα γαῖαν·
[μήσατο δ’ ἠέλιόν τε μέγαν, θνητοῖσιν ὄνειαρ,]
[ἄστρά τε λαμπετόωντα, τά τ’ οὐρανὸς ἐστεφάνωται,]
[. . .] . .[.]μει [. .]ωσταδιο [. . . . . . .]σα[. . .]. . .
[αὐτὰρ ἐπεὶ τάδε πάντ’ ἐπεφράσσατο μητίετα Ζεύς,]
ἤθελε μητρὸς ἑᾶς μιχθήμεναι ἐν φιλότητι.

Urania l’amabile, concepì dal suo seme,
e insieme con lei Armonia e la dolce Peithò nacquero;
concepì ancora Gea e Urano vasto in alto,
poi concepì la grande forza di Oceano che ampio scorre,
e dispiegò i nervi di Acheloo dai flutti d’argento.
concepì un’altra terra immensa, che Selene
chiamano gli immortali, ma gli uomini Mene.
Molte montagne possiede, molte città, molte dimore,
uguale dal centro in tutte le sue parti,
ella per molti mortali risplende sulla terra infinita;
concepì un gran sole, conforto ai mortali,
e astri scintillanti di cui s’inghirlanda il cielo
……………………..
ma quando tutte queste cose ebbe meditato l’accorto Zeus,
provò desiderio d’unirsi in amore con la propria madre.

PAPIRO DI DERVENI

Derveni, IV secolo a. C.
Museo di Salonicco

Il papiro di Derveni, la cui composizione risale al 350 circa a. C., fu scoperto dall'archeologo Petros Themelis nel 1962 tra i resti della pira funeraria di una delle tombe venute alla luce durante gli scavi della necropoli di Derveni. Il papiro è conservato al Museo di Salonicco.

Il rotolo doveva essere lungo poco più di tre metri, ed era scritto su colonne con linee dall'ampiezza variabile da 30 a 45 lettere, di cui si è conservata solo la parte superiore. La citazione è segnata talora da *paragraphoi* al di sopra e al di sotto dell'esametro citato. Dopo l'ultima colonna rimane uno spazio bianco di circa cm. 16.

Il testo s'articola in due parti: nelle prime sei colonne l'anonimo autore cita Eraclito e i frammenti eraclitei B 3 e 94 DK, analizza rituali e disserta sulle Erinni e sulle Eumenidi. Dalla col. VII in poi l'autore commenta una ventina di versi attribuiti a Orfeo, il cui nome è citato nel papiro almeno due volte. L'opera commentata è di circa un secolo anteriore alla composizione del papiro.

Il testo greco che riporto a fronte della mia traduzione italiana si basa sull'*Interim Text* di Janko. Letture divergenti da quelle dello studioso e coincidenti con quelle di altri editori e qualche congettura personale confluita nel testo sono segnalate in apparato. Le citazioni dei versi provenienti da un'ignota teogonia orfica sono indicate in grassetto.

Fr. 1 *incertae sedis*

].στε̣ι..σ̣.[
]α̣τα κ̣ο̣ινὰ ῥ̣[
]υπε. ειν.[

. . . comuni . . .

Fr. 2 *incertae sedis*

............’ Ε]ρινύες
..................]ζο̣υσι
..................]να[]

Col. I

....]ι̣ν̣[.....
....]ν ἕκαστο̣ν[ ]
....].α̣
....].δ....
....’ Ερι]ν̣ύ̣ων
....] .....
....] .....
....]..[....]εια

Col. II

....]ω̣ι [
...]. ρ..[.... ....’ Ε̣ριν[υ. .
... ’ Ε̣ρινύω̣[ν..... ....]τιμῶσι.[...
ψυ̣[χαί ε]ἰ̣σι[............χ]ο̣αὶ σταγόσι. [.]εο.[.
....].οὺς τιμὰς φ̣[έ]ρη[ι

. . . Erinni . . .

. . . ciascuno . . . delle Erinni . . .

. . . Erinni . . . delle Erinni . . . essi onorano . . . sono anime . . . libagioni a gocce . . . porti onori . . . a ciascuno un sacrificio d’uccello . . . (inni) adattati alla musica . . .

….. ….. ….. ….. ..].ἑκάστο[ι]ς ὀρ[ν]ίθ̣ε̣ιόν τι
κλ[….. ….. ….. ..ἁρμ]οστο[ὺ]ς τῆ̣ι μ̣ουσ̣[ι]κῆι
….. ….. ….. ….. …..].σ̣τ̣[..]υτο̣[..]
….. ….. ….. ….. ….. …].ε̣[……
….. ….. ….. ….. ….. ….. ….. .]
….. ….. ….. ….. ….. ….. ….. .]
….. ….. ….. ….. ….. ….. ….. .]ε̣ι

Col. III

….. .]..α̣ιω̣σ.[….]σιμ̣ ..[….. ….. …..
δαίμ]ω̣γ γίνετα[ι ἑκ]άστωι ιλ̣.[….. ….. …..
……].η ἐξώλεας̣ […..]ε̣τ̣. ι..ε..[….. …..] δ̣ὲ
δ]αίμονες οἱ κάτω[θεν ο]ὐδ' ἔ̣χου̣[σι… ….. .
θ̣εῶν ὑπηρέται δ̣[ὲ κα]λ̣ο̣ῦνται.[….. ….. …]ι
εἰσὶν ὅπωσπερ ἄ[νδρες] ἄ̣δικο̣ι θ̣.[….. …..]νοι,
αἰτίην [δ' ἔ]χουσ̣ι[….. ….. ….. ….. …..
οἵους ι̣[.].[….. ….. ….. ….. ….. …..
..μ]υστ[….. ….. ….. ….. ….. …..

II. 8 ἁρμ]οστο[ὺ]ς Tsantsánoglou *SDP* p.104

III. 6 κάτω[θεν Tsantsánoglou *SDP* p. 94, ο]ὐδ' ἔ̣χου̣[σι coniecit Tsantsánoglou *SDP* p. 106, qui το]ῦδε̣ χο̣ῦ in textu acceperat **7** post θεῶν interpunxit Janko 2002 **8** post εἰσίν interpunxit Janko 2002 **11** μ]υστ[Janko 2001

. . . ciascuno ha un dèmone . . . funesti . . . e i dèmoni di sotterra non hanno . . . sono chiamati ministri degli dèi . . . sono come uomini empi . . . e sono responsabili . . . quali . . . iniziati . . .

Col. IV

τ]οῦ εα̣[..... ....].ων
ὁ κείμ[ενα] με̣τ̣α̣θ[έμενος..... ....]α̣ δ̣οῦναι
μᾶλλ[ον ἢ] σ̣ίνεται [..].[.. ....]τ̣α τῆς τύχης γὰ̣[ρ
οὐκ εἶ̣[α λα]μμάνε̣ι̣[ν]. ἆρ᾽ οὐ τά̣[ξιν ἔχει ἐκ τῶ]ν̣δε κόσμος;
κατὰ̣ [ταὐτ]ὰ̣ Ἡράκλ̣[ε]ιτος μα̣[ρτυρόμενος] τ̣ὰ κοινὰ
κατ̣[αστρέ]φει τὰ ἴ̣δ̣[ι]α̣· ὅσπερ ἰκελ̣[οῖ ἱερο]λόγωι λέγων [ὧδε·
ἥλ̣ι[ος ἑωυ]τ̣οῦ κατὰ φύσιν ἀ̣νθρω[πηίου] ε̣ὖρος ποδός [ἐστι,
τοὺ[ς οὔρου]ς οὐχ ὑπ̣ερβάλλων· εἰ γά̣[ρ τι οὔ]ρους ἑ[ωυτοῦ
ἐ]κ̣[βήσετα]ι, Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσου̣[σι, Δίκης ἐπίκουροι.
.... ὅταν ὑπερ]βατὸμ ποῆι κ[..... .....
....]α̣ θύο̣υ[σι ....
....]α δίκης[..... .....
....]μηνιτακ[..... ...
....]..... ι̣σ̣.[..... .....

IV. 2 με̣τ̣α̣θ[έμενος Tsantsánoglou *SDP* p. 107, δ̣οῦναι Tsa.- Parás. p. 128 **3**]τ̣α scripsi, τ̣ὰ Janko 2002, γὰ̣[ρ *ZPE* 47, π̣ά̣[θη Janko 2002 **4** ἆρ᾽οὐ Tsa.-Parás. p. 128, τά̣[ξιν ἔχει ἐκ Tsantsánoglou *SDP* p. 94, Tsa.-Parás. in fine notam interrogationis posuerunt **5** μα̣[ρτυρόμενος] Tsa.-Parás. p. 128, με̣[τασκευάζων] Tsa.-Parás. p. 130, με̣[γάλα νομίζων] Janko 2002 **6** ἰκελ̣[οῖ Tsantsánoglou *SDP* p. 97, ἴκελ̣[α Tsa.-Parás. p. 130, ἴκελ̣[ος Janko 2002, ὧδε Tsantsánoglou *SDP* p. 97, ἔφη Janko 2002 **8** οὔ]ρους conieci, εὔ]ρους Tsa.-Parás. p. 130, Janko 2002 **10** ὅταν Jourdan

... che cambia le cose stabilite ... dare ... piuttosto che danneggiare ... della sorte infatti non permetteva di prendere. E dunque non ha ordine da queste cose il cosmo? Secondo gli stessi criteri Eraclito, invocando i modi di dire comuni, stravolge quelli particolari; lui che somiglia a uno che dice cose sacre, quando dice così: «il Sole secondo la propria natura è dell'ampiezza di un piede umano, se non oltrepassa i limiti»; infatti se in qualche modo andrà fuori dai propri limiti, le Erinni, ministre di Diche, lo troveranno ... ogni volta che fa una trasgressione ... sacrificano ... di Diche ...

Col. V

τὰ ἐν Ἅι]δο̣υ δε̣ι̣ν̣[ὰ ....
χρη[στη]ριαζομ[ε..... ....].ο̣ι̣.ε[....
χρησ̣[τ]ηριάζον[ται..... ..... .].[.] ..... .[..]ι
αὐ̣τοῖς πάριμεν̣ [εἰς τὸ μα]ντεῖον ἐπερ[ω]τ̣ήσ̣[οντες,
τῶμ μαντευομένω̣ν̣ [ἕν]εκεν, εἰ θέμι[ς ἀπ]ι̣σ̣τ̣ε̣ῖ̣ν̣ [τὰ
ἐ̣ν̣ Ἅιδου δεινά. τί ἀ̣π̣ιστοῦσι; οὐ γινώσ̣[κοντες ἐ]ν̣ύπνια
ο̣ὐδὲ τῶν ἄλλωμ πραγμάτων ἕκαστ̣[ον], δ̣ιὰ ποίω̣ν ἂν
π̣α̣ρ̣α̣δειγμάτωμ π̣[ι]στεύοιεν; ὑπὸ τ[ῆς τε] ἁ̣μαρτ<ί>ης
κ̣αὶ [τ]ῆς ἄλλης ἡδον[ῆ]ς̣ νενικεμέν̣[οι, οὐ] μ̣α̣ν̣θ̣[άνο]υ̣σιν
οὐδὲ] π̣ιστεύουσι. ἀπ[ι]στίη δὲ κἀμα̣[θίη τὸ αὐτό· ἢν γὰρ
μὴ μα]ν̣θάνωσι μη[δ]ὲ γινώ[σ]κ̣ωσ[ι, οὐκ ἔστιν ὅπως
πιστεύσου]σ̣ιν καὶ ὁρ[ῶντες ἐνύπνια ....
.... τ]ὴν ἀπιστί[ην..... ....
....]φαίνετα̣ι̣[..... ....

V. 4 post αὐ̣τοῖς interpunxit Janko 2002 **7** ἕκαστ̣[ον Tsantsánoglou *SDP* p. 94, ἕκαστ[α Janko 2002 in adn.

. . . i terrori dell'Ade . . . chiedendo responsi . . . chiedono responsi . . . per loro noi andremo all'oracolo a chiedere, riguardo ai consultanti, se è lecito non credere ai terrori dell'Ade. Perché non credono? Se non comprendono le visioni in sogno, né ciascuna delle altre realtà, grazie a quali esempi potrebbero credere? Vinti sia dall'errore che dal piacere, essi non imparano né credono. Incredulità e ignoranza sono la stessa cosa; infatti, se non imparano e non comprendono, non è possibile che crederanno anche vedendo visioni in sogno . . . l'incredulità . . . appare . . .

Col. VI

.... εὐ]χαὶ καὶ θυσ[ί]ạι μ[ειλ]ị̣σ̣σ̣ουσι τ̣ὰ̣[ς ψυχάς. ἐπ̣[ωιδὴ δ]ὲ̣ μάγων δύν[α]ται δ̣αίμονας ἐμ[ποδὼν γ̣ι[νομένο]υς μεθιστά̣ναι. δαίμο̣νες ἐμπο[δὼν ὄντες εἰσὶ ψ[υχαῖς ἐχθ]ροί· τὴν θυσ[ίη]ν̣ τούτο̣υ ἕνεκε[μ] π̣[οιοῦσ]ι̣[ν οἱ μ̣ά̣[γο]ι̣, ὡ̣σ̣περεὶ ποινὴν ἀποδιδόντες. τοῖ<ς> δὲ ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δω]ρ καὶ γάλα, ἐξ ὧμπερ καὶ τὰς χοὰς ποιοῦσι. ἀνάριθμα̣ [κα]ὶ πολυόμφαλα τὰ πόπανα θύουσιν, ὅτι καὶ αἱ ψυχα[ὶ ἀν]ά̣ριθμο̣ί ε̣ἰσι. μύσται Εὐμε̣νίσι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] αὐτὰ μ̣ά̣γοις· Εὐμενίδες γὰρ ψυχαί εἰσιν. ὧν ἕνεκ[εν τὸμ μέλλοντ]α θεοῖς θύειν ὀ[ρ]ν̣ί̣θ̣[ε]ιον πρότερον[..... ..... .]. ̣ισ̣π̣ο̣τ̣ε̣[..] ται ...] ὥ[σ]τε καὶ τὸ κα̣[..... ....]ου ...[..]ο̣ι, εἰσὶ δὲ [ψυχ]α̣ὶ ...[..... ....].τουτο.[ὅσαι δὲ[..... ....]ων ἀλλ̣[.(.) φ̣ορου̂[σι. ....]...[

VI. 4 ψ[υχαῖς ἐχθ]ρ̣οί Tsantsánoglou *SDP* p. 95, ψ[υχαὶ τιμω]ροί Janko 2002 **5** τοῖ<ς> δὲ Tsantsánoglou *SDP* p. 95, τοῖζὲ Janko 2002 **15** φ̣οροῦ[σι Janko 2002 in adn.

. . . preghiere e sacrifici addolciscono le anime. Ma l'incantesimo dei magi può allontanare i dèmoni che si parano dinanzi. I dèmoni che sono d'ostacolo sono ostili alle anime. Perciò i magi celebrano il sacrificio come se stessero espiando una colpa. E versano sulle offerte acqua e latte, e da queste fanno anche le libagioni funebri. Sacrificano focacce innumerevoli e poliombelicate, poiché anche le anime sono innumerevoli. Gli iniziati fanno un sacrificio preliminare alle Eumenidi proprio come i magi. Infatti le Eumenidi sono anime. E per loro (bisogna che) chi intende sacrificare agli dèi (faccia) prima un sacrificio d'uccello . . . così che anche . . . e sono anime . . . questo . . . e quante ... portano . . .

Col. VII

... (.)]οσε[..... .... ὕ]μνοṿ [ὑγ]ịῆ καὶ θεμ[ι]τ̣ὰ λέγο[ντα˙ ἱερολογεῖ]τ̣ο γὰρ τ]ῆι ποήσει, καὶ εἰπεῖν οὐχ οἷόν τ[ε τὴν τῶν ὀ]νομάτων λύ]σιγ καίτ[οι] ῥ̣ηθέντα. ἔστι δὲ ξ[ένη τις ἡ] πόησις κ̣αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰνι̣[γμ]ατώδης. [ὁ δ]ὲ̣ [Ὀρφεὺ]ς̣ αὐτ[ῆι ἄ]πιστ᾽ αἰν[ίγμα]τα οὐ̣κ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ίγμασ̣[ι]ν δὲ με]γάλα. ἱερ[ολογ]ε̣ῖται μὲν οὖγ καὶ ἀ̣[πὸ το]ῦ πρώτου ἀεὶ] μέχρι <τ>οῦ̣ [τελε]υ̣τ̣α̣ίου ῥήματος, ὡ̣[ς δηλοῖ] καὶ ἐν τῶι εὐκ]ρινήτω[ι ἔπει˙ **θ]ύ̣ρας** γὰρ **ἐπιθέσ[θαι** κελ]εύσας τοῖ̣ς ὠσὶ]ν αὐτ[οὺς οὔ τι νομο]θ̣ε̣τεῖμ φη[σι τοῖς] πολλοῖς, ἀλλὰ διδάσκειν τοὺς τὴ]ν ἀκοὴν [ἁγνεύ]οντας, κατ̣[ὰ ....]σ̣ειτ̣[..]. ....]ωι τ[..]εγ . [...] .. [. .... ἐν δ]ὲ τῶι ἐχομ[ένωι λέγει˙ ....] .τ̣ .. **ε̣ιγ**.[...

VII. 3 τ[ε Tsantsánoglou *SDP* p. 95, τ᾽ [ἦν Janko 2002 **4** [λύ]σιγ Tsantsánoglou *SDP* p. 95, θέ]σιγ Janko 2002; καίτ[οι] Tsantsánoglou *SDP* p. 95, καί τ[ὰ] Janko 2002 **5** αὐτ[ῆι Tsantsánoglou *SDP* p. 95, αὐτο̣[ῖς Janko 2002 **9** εὐκ]ρινήτω[ι Tsantsánoglou *SDP* p. 95, εὐθ]ρυλήτω[ι Janko 2002

. . . un inno che dice cose salutari e lecite; infatti egli faceva un discorso sacro con il componimento poetico, e non è possibile dire la soluzione delle parole anche se sono state pronunziate. Il componimento poetico è qualcosa di estraneo ed enigmatico per gli uomini; ma Orfeo con esso non voleva dire enigmi incredibili bensì grandi cose in enigmi. Dunque egli fa un discorso sacro, e sempre dalla prima parola fino all'ultima, come chiarisce anche nel ben noto verso; infatti avendo ordinato loro di **mettere porte alle orecchie** dice che non dà precetti al volgo, ma insegna a quelli che sono puri di udito . . . e nel verso seguente dice . . .

Col. VIII

….. …..]ẹδήλω[σεν ἐν τῶι]δε τῶι ἔπ̣[ει·
ο]ἳ Διὸς ἐξεγένοντο [ὑπερμεν]έος βασιλῆος.
ὅπως δ' ἄρχεται, ἐν τọ[ῖσδε δη]λοῖ·
Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ [πατρὸς ἑο]ῦ πάρα θ̣έ[σ]φατον ἀρχὴν
ἀ]λκὴν τ' ἐγ χείρεσσ' {ι} ἔ[λ]αβ[εγ κ]αὶ δαίμον[α] κυδρόν.
τα]ῦτα τὰ ἔπη ὑπερβατὰ ἐό[ν]ṭα λανθ̣ά[νει.
ἔσ]τιν δὲ ὧδ' ἔχοντα· Ζεὺς μὲν ἐπẹὶ τ[ὴν ἀλ]κὴν
πα]ρὰ πατρὸς ἑοῦ ἔλαβεγ καὶ δαίμọṇạ [κυδρ]ọ́ν.
χρὴ ὧ]δ' ἔχοντα οὐκ ἀκούειν τὸν Ζᾶ̣[να ὡς ἐπικρα]τεῖ
τοῦ πατρ]ọ́ς, ἀλλὰ τὴν ἀλκὴν λαμ̣β[άνειμ παρ' αὐτο]ῦ̣,
ἄλλως δ' ἔ]χοντα ̣πα̣ρ̣ὰ θέσφατα δ̣[όξειεν ἂν λαβεῖ]ṿ
τὴν ἀλκὴν ..]..ḳαὶ γὰρ τούτωι δ̣ọ[κεῖ….. …..
….. …..ἀ]νάγκην νομίζọιṭ' [ἂν….. …..
….. ….], καὶ μαθὼν ο.ο … [….. ….. …

VIII. 1 ὡς] ante ẹδήλω[σεν Janko 2002 **2** ὑπερμεν]έος *ZPE* 47, [περισθεν]έος Janko 2002 **3** ἐν τọ[ῖσδε *ZPE* 47, ἐν τῶ[ιδε Janko 2002 **9** ὡς ἐπικρα]τεῖ conieci, ἐπικρα]τεῖ Tsantsánoglou ap. Laks-Most in adn., [ὅπως κρα]τεῖ Janko 2002 **10** λαμ̣β[άνειμ Rusten, λαμ̣β[άνει Janko 2002 **11** ἄλλως δ' ἔχ]οντα Tsantsánoglou ap. Laks-Most in adn., ταύτην ἔ]χοντα Janko 2002; δ̣[όξειεν ἂν λαβεῖ]ṿ Tsantsánoglou ap. Laks-Most in adn.

. . . chiarì in questo verso: **quelli che nacquero da Zeus, sovrano potentissimo**. Come inizia a governare, lo chiarisce in questi versi: **Zeus quando da suo padre il governo vaticinato e la forza prese nelle mani e il demone glorioso**. Sfugge che questi versi sono in iperbato. È possibile che siano così: Zeus quando prese da suo padre la forza e il dèmone glorioso. Se le cose stanno così, occorre che Zeus non ascolti come prevalere sul padre, ma prenda la forza da lui. Se invece le cose stanno diversamente, sembrerebbe che contro i vaticini egli prenda la forza . . . e infatti gli sembra . . . necessità . . . si potrebbe ritenere . . . e avendo imparato . . .

Col. IX

ε̣ἶ̣ν̣α̣ι. τ̣ὴ̣[ν ἀρ]χὴν οὖν τοῦ ἰ̣σχυρ[ο]τάτου ἐπόη̣[σεν εἶναι, ὡσ̣[περ]ε̣ὶ παῖδα πατρό̣ς. οἱ δὲ οὐ γινώσκον[τες τὰ λεγό[μεν]α δοκοῦσ̣ι τ̣ὸ̣ν Ζᾶνα παρὰ τοῦ αὐτο[ῦ πατρὸς [τὴν] ἀλκήν [τε καὶ] τὸν δαίμονα λαμμά[νειν. γινώσκ[ων] οὖν τὸ πῦρ, [συμ]μεμειγμένον τοῖς ἄλλοις, ὅτι ταράσσοι καὶ κ[ωλ]ύ̣οι τὰ ὄντα συνίστασθαι διὰ τὴν θάλψιν, ἐξαλλάσ̣[σει], ὥ̣σ̣τ̣ε ἱκανόν ἐστιν ἐξαλλα̣χθὲμ μὴ κωλύ[ειν τὰ] ὄ̣ν̣τα συμπαγῆναι. ὅσα δ' ἂ[ν] ἁ̣φθῆι ἐπικρα[τεῖται, ἐπικ]ρατηθὲν δὲ μίσγεται τοῖς ἄλ̣[λο]ις. ὅτι δ' **ἐγ χείρεσσ' {ι} ἔλαβ]ε̣ν** ἠινίζετο, ὥσπε[ρ τ]ἆλλα τὰ π̣[ράγματα….. ….].ομεν[...τ]ὰ βε]βαιότατα νοε̣ῖ[ται ….. ….. …. (.)]ν ἰσχυρῶς ἔφη τὸν Ζᾶνα τὴ̣[ν ἀλκὴν λαβεῖν καὶ τὸ]ν δαίμονα, ὡ]σπερεὶ ε[….. ….. ….. . (.) ἰσχ]υ̣ρο̣ῦ̣

IX. **7** ἐξαλλάσ̣[σει Rusten, ἐξ̣ή̣λλαξ[εν Burkert, Janko 2002 **9** ἐπικ]ρατηθὲν δὲ *ZPE* 47, ἐπικ]ρατηθέν<τα> Janko 2002 **11** π̣[ράγματα proposuerim collata col. XIII 5 sq. **13** τὴ̣[ν ἀλκὴν λαβεῖν καὶ supplevi

. . . essere. Dunque fece sì che il governo fosse del più forte, come un figlio del padre. Ma a coloro che non comprendono le cose che dicono sembra che Zeus prenda dal proprio padre la forza e il dèmone. E dunque riconoscendo che il fuoco, mescolandosi agli altri elementi, sconvolge le cose che sono e impedisce loro di costituirsi a causa del calore, (lo) allontana così che è capace, una volta allontanato, di non impedire che le cose che sono si solidifichino. Ma quante cose sono toccate sono dominate e (il fuoco), una volta dominato, si mescola agli altri elementi. Che con l'espressione «**prese nelle mani**» (Orfeo) parlava in forma enigmatica, proprio come per le altre cose reali . . . le cose più solide sono ritenute . . . fortemente diceva che Zeus prese la forza e il dèmone, come se . . . del forte . . .

Col. X

καὶ λέγε̣ι̣[ν · οὐ γ]ὰρ λέ̣[γ]ε̣ιν οἷόν τε μ̣ὴ̣ φωνοῦντ[α.
ἐ̣νόμιζε δ̣ὲ̣ τὸ αὐτὸν εἶναι τὸ λ̣έγ̣ειν τε καὶ φωνε̣ῖν.
λέγειν δὲ κ̣αὶ διδάσκειν τὸ αὐτὸ δ[ύ]ναται· οὐ γὰρ
οἷόν τε δ̣ι̣[δ]άσκειν ἄνευ τοῦ λέγειν ὅσα διὰ λόγων
διδάσκετα̣[ι]. νομίζεται δὲ τὸ διδ̣άσκειν ἐν τῶι
λέγειν ε̣ἶ̣ν̣[αι]. οὐ τοίνυν τὸ μὲν διδάσκειν ἐκ τ̣ο̣ῦ
λέγειν ἐχ[ωρί]σθη, τὸ δὲ λέγειν ἐ̣κ τοῦ φωνεῖν.
τὸ δ' αὐτ̣ὸ̣[ν δύνα]ται φωνεῖγ καὶ λέγειν καὶ διδάσ̣[κειν.
οὕτω[ς οὐδὲγ κωλ]ύ̣ει **πανομφεύουσαγ** καὶ [πάντα
διδά[σκουσαν τὸ αὐ]τ̣ὸ εἶναι.
τροφ[ὸν δὲ λέγων αὐ]τ̣ὴ̣ν̣ α̣ἰ̣ν̣ί̣[ζε]ται, ὅτι, [ἅ]σσα
ὁ ἥλ̣ι̣[ος θερμαίνων δι]α̣λύει τα[ῦ]τα ἡ νὺξ ψύ[χουσα
συ[νίστησι ....]ἅσσα ὁ ἥλιος ἐ̣θ̣έ̣ρ[μαινε
....]τα[ῦτα ....

X. 1 φωνοῦντ[α *ZPE* 47, φωνοῦντ[ι Janko 2002 11 λέγων Tsantsánoglou ap. Laks-Most in adn., φήσας Janko 2002 14 τα[ῦτα Tsantsánoglou ap. Laks-Most in adn.

. . . e dire; infatti non è possibile dire senza emettere suono. Riteneva, dunque, che dire ed emettere suono fossero la stessa cosa. Ma possono essere la stessa cosa dire e insegnare, poichè non è possibile insegnare senza dire quelle cose che si insegnano mediante le parole. E si ritiene che l'insegnare consista nel dire. E dunque l'insegnare non è distinto dal dire, e il dire dall'emettere suono. Ma emettere suono, dire e insegnare possono essere la stessa cosa. Così niente impedisce che **«colei che tutto rivela»** e colei che insegna tutto siano la stessa cosa. Ma dicendo che è **«nutrice»**, dice in forma enigmatica che quelle cose che il sole riscaldando scioglie, queste la notte raffreddando costituisce . . . e tutte le cose che il sole riscaldava . . . queste . . .

Col. XI

τ]ῆς Νυκτός. **ἐξ ἀ̣[δύτοι]ο** δ' αὐτὴν [λέγει] **χρῆσαι,**
γνώμην ποιο̣ύ[με]νος ἄδυ̣τον ε̣ἶναι τὸ βάθος
τῆς νυκτός· οὐ γ[ὰρ] δύνει ὥ[σ]περ τ̣ὸ φῶς, ἀλλά νιν
ἐν τῶι αὐτῶι μέ[νο]ν̣ αὐγὴ κ̣ατ̣α̣[λ]αμμάνει.
χρῆσαι δὲ καὶ ἀρκέσαι ταὐ̣τ̣ὸ [δύ]ναται.
σκέψασθαι δὲ χρή, ἐφ' ὧι κεῖτ̣α̣[ι τὸ] ἀρκέσαι,
κ̣α̣ὶ τὸ χρῆσαι·
χρᾶν τόνδε τὸν θεὸν νομίζο̣ν[τες, ἔρ]χονται
π]ευσόμενοι ἅσσα ποῶσι. τάδ' [ἐν ἐχομέν]ω̣ι λ̣έ̣γει·
ἣ δὲ] ἔχρησεν ἅπαντα, τά οἱ θέ[μις ἦεν ἀνύσασ]θ̣αι.
ἐν τούτ]ο̣ις ἐδή̣λ̣ωσεν, ὅ[τ]ι ο[..... ....]α̣[.
....τὰ] ἐόν̣τα ι̣[..... ....
....]ο̣ἷό̣ν τ̣ε̣ ....

XI. 10 ἣ δὲ] *ZPE* 47, ἥ οἱ] West 1993, Janko 2002; ἀνύσασ]θαι Tsantsánoglou ap. Bernabé 2002, ἀνύσσ]αι West 1993, ἀκοῦ]σαι Janko 2002

. . . della Notte. Dice dunque che lei **profetizzava dall'impenetrabile**, intendendo che impenetrabile è la profondità della Notte. Infatti non penetra come la luce, ma il raggio la raggiunge rimanendo allo stesso posto. D'altronde, profetizzare e preservare possono essere la stessa cosa. Ma bisogna riflettere su che cosa poggiano il preservare e il profetizzare. Ritenendo che questa divinità profetizzi, vanno a chiedere che cosa fare. Nel verso seguente dice così: «**e lei profetizzò tutto ciò che gli era lecito fare**». In queste parole chiarì che . . . le cose che sono . . . possibile . . .

Col. XII

καὶ ἀφα̣[ιρεῖ]ν· τὸ δ' ἐχόμε̣[νον ἔπ]ος ὧδ' ἔχει·
ὡς ἄρξ[αι κα]τὰ καλὸν ἕδ̣ος νιφόεντος Ὀλύμπου.
Ὄλυμπ[ος καὶ χ]ρόνος τὸ αὐτόν· οἱ δὲ δοκοῦντες
Ὄλυμπ̣[ογ καὶ] ο̣ὐρανὸν [τ]αὐτὸ εἶναι ἐξαμαρ-
τάν[ουσ]ι, [οὐ γ]ινώσκοντ̣ε̣ς ὅτι οὐρανὸν οὐχ οἷόν τ̣ε̣
μακ[ρό]τ̣ερον ἢ εὐρύτε[ρο]ν εἶναι. χρόνον δὲ μακρὸν
εἴ τις [ὀνομ]άζο[ι] ο̣ὐ̣κ̣ ἃ̣[ν ἐξα]μαρτάνοι· ὁ δὲ ὅπου μὲν
οὐρανὸν θέ̣[λοι λέγειν, τὴμ] προσθήκην εὐρὺν
ἐποεῖτο, ὅπο̣υ [δὲ χρόνον, το]ὐ̣ν̣α̣ντίον, εὐρὺμ μὲν
οὐδέποτε, μ̣α̣[κρὸν δέ· νιφό]ε̣ν̣τ̣α̣ δὲ φήσας εἶναι
τῆι [δ]υνάμει ε[. . . . . .τῶ]ι̣ νιφετώδει[...
τὸ δὲ] νιφετῶ[δες ψυχρόν τε καὶ λ]ε̣υ̣κόν ἐ̣[στι·
....]λ̣αμπ̣[..... ....], π̣ολιὸν δ' ἀ[έρα
....].ια καὶ τα .[..... .....
....]. . .τ̣ο̣δε[..... ....

XII. 2 ὡς ἄρξ[αι West 1993, ὡς ἄρξ[ηι Burkert, Janko 2002 **11** τῶ]ι Tsantsánoglou **12** τὸ δὲ] νιφετῶ[δες ψυχρόν τε καὶ λ]ε̣υ̣κόν ἐ̣[στι] Tsantsánoglou ap. Brisson *SDP* p. 157 **13** ἀ[έρα Brisson *SDP* p. 157

. . . e privare. Il verso seguente è così: «**in modo da governare sulla bella sede dell'Olimpo nevoso**». Olimpo e tempo sono la stessa cosa. Ma coloro che credono che Olimpo e cielo siano la stessa cosa sbagliano, non comprendendo che è impossibile che il cielo sia più lungo che ampio. Se invece qualcuno chiamasse lungo il tempo, non sbaglierebbe; ed egli, quando voleva dire cielo, aggiungeva ampio; al contrario, quando voleva dire tempo, ampio giammai, ma lungo sì. Dicendo poi che (l'Olimpo) è nevoso . . . per la capacità . . . a ciò che è nevoso. E ciò che è nevoso è freddo e bianco; . . . l'aria biancastra . . .

Col. XIII

Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρὸς ἑοῦ παρὰ [θέ]σφατ' ἀκούσα[ς οὔτε γὰρ τόδε ἤκουσεν, ἀλλὰ δεδήλωται ὅπως ἤκουσεν, οὔτε ἡ Νὺξ κελεύει, ἀλλὰ δηλοῖ ὧδε λέγων· **αἰδοῖον κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος.** ὅτι μὲμ πᾶσαν τὴμ πόησιν περὶ τῶμ πραγμάτων αἰνίζεται, κ[α]τ' ἔπος ἕκαστον ἀνάγκη λέγειν. ἐν τοῖς α[ἰδοίο]ις ὁρῶν τὴγ γένεσιν τοὺς ἀνθρώπου[ς νομίζον[τας ε]ἶναι τούτωι ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν αἰδοίων [οὐ γίν]εσθαι, αἰδοίωι εἰκάσας τὸν ἥλιο[ν· ἄνε[υ γὰρ τοῦ ἡλίου] τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐχ οἷόν [τε γεν[έσθαι, καὶ γενομ]ένων τῶν ἐόντων [..... .. πρ[..... ....]τὸν ἥλιο[μ] πάντα ο[...... ....]...[..... ...

XIII. 1. παρὰ scripsi **2** τόδε Tsantsánoglou ap. Bernabé 2004 7 F, τότε Janko 2002 **10** τε *ZPE* 47, τ' ἦν Janko 2002

Zeus quando di suo padre contro i vaticini avendo udito (né infatti udì ciò, ma è stato chiarito in che senso udì, né la Notte comanda, ma chiarisce dicendo così) **ingoiò il fallo, di lui che per primo sprizzò fuori l'etere».** Poiché (egli) dice in forma enigmatica tutto il componimento poetico a proposito delle cose reali, è necessario dire i versi uno alla volta. Vedendo che gli uomini ritengono che la nascita è nei genitali e che senza i genitali non si nasce, egli usò questa parola, paragonando il sole al fallo. Infatti senza il sole non è possibile che le cose che sono diventino tali, e una volta divenute le cose che sono . . . il sole tutte le cose . . .

Col. XIV

ἐ]{κ}χθόρηι τὸν λαμπρότατόν τε [καὶ θ]ερμό[τ]ατον
χωρισθὲν ἀφ' ἑωυτοῦ. τοῦτον οὖν τὸγ Κρόνον
γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ ʽΗλίου τῆι Γῆι, ὅτι αἰτίαν ἔσχε
διὰ τὸν ἥλιον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα.
διὰ τοῦτο λέγει **ὃς μέγ' ἔρεξεν.** τὸ δ' ἐπὶ τούτωι·
Οὐρανὸν Εὐφρονίδην, ὃς πρώτιστος βασίλευσεν,
κρούοντα τὸν νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] Κρόνον ὀνομάσας,
μέγα ῥέξαι φησὶ τὸν Οὐρανόν· ἀ[φαι]ρεθῆναι γὰρ
τὴμ βασιλείαν αὐτόγ. Κρόνον δὲ ὠνόμασεν ἀπὸ τοῦ
ἔ[ρ]γου αὐτὸν καὶ τἆλλα κατὰ [τὸν αὐτὸν λ]όγον.
τῶν ἐ]όντωγ γὰρ ἁπάντ[ω]ν [οὔπω κρουομέ]νων
.....]ὡς ορ[....]ν φύσιν [..... ....]ν
......]σ. ἀφαιρ[εῖ]σθαι δ' αὐ[τόμ φησι τὴμ βασιλ]είαν
κρουο]μένων τ[ῶν] ἐ[ό]ντ[ων, ... τὰ ἐό]ντα

XIV. 1 τὸν *ZPE* 47, τὸ{ν} Rusten, Janko 2002 **3** ʽΗλίου *ZPE* 47, ἡλίου Rusten, Janko 2002 **11** οὔπω κρουομέ]νων Tsantsánoglou ap. Laks-Most in adn. **12**]ὡς ορ[. . . .]ν *ZPE* 47, ὡς ὁρ[ᾶι τὴ]ν Janko 2002 **14** τὰ ἐό]ντα vel τὰ ὄ]ντα Janko 2002 in adn.

. . . sprizzi fuori l'(etere) più luminoso e più caldo, separatosi da se stesso. Dice dunque che questo Crono nacque dal Sole alla Terra perché, tramite il sole, causò lo scontrarsi delle cose tra loro. Perciò dice: **lui che fece una cosa grande**. Quanto al verso successivo: **Urano, figlio di Euphrone, il quale per primo regnò**, chiamando Crono l'intelletto perché fa scontrare gli elementi uno contro l'altro, (Orfeo) afferma che fece una cosa grande contro Urano. Infatti gli tolse il regno. E lo chiamò Crono dall'azione, e le altre cose secondo lo stesso ragionamento. Infatti non scontrandosi ancora tutte le cose che sono . . . la natura. . . Ma dice che gli tolse il regno scontrandosi le cose che sono . . . le cose che sono . . .

Col. XV

κρ[ο]ύε<ι>ν αὐτὰ πρ̣ὸ[ς ἄλλ]ηλα, κα̣[ὶ] π̣οήσηι τὸ[ν ἥλι]ον χωρισθέντα δ̣ιασ̣τῆναι δίχ’ ἀλλήλων τὰ ἐό̣ν̣τα. χωρ[ι]ζομένου γ̣ὰρ τοῦ ἡλίου καὶ ἀπολαμβανομένου ἐμ̣ μέσωι, πήξας ἴσχει καὶ τἄνωθε τοῦ ἡλίου καὶ τὰ κάτωθεν· ἐχόμενον δὲ ἔπος· **ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος αὖτις, ἔπειτα δ̣ὲ μητίετα Ζεύς.** λέγει <ὅ>τι ἐκ τοῦδε [ἀ]ρχή ἐστιν, ἐξ ὅσου βασιλεύει. ἡ δὲ ἀρχὴ διηγεῖται, ὅ̣[τι τὰ] ἐ̣όντα κρούωμ πρὸς ἄλληλα διαστήσας τ̣’ ἐ̣[ποίει τὴ]ν̣ νῦμ μετάστασιν, οὐκ ἐξ ἑτέρ[ων ἕτερ’ ἀλλ’ ἕτε[ρ’ ἐκ τῶν αὐτῶν]. τὸ δ’ **ἔπειτ[α δὲ μητίετα Ζεύ]ς**· ὅτι μὲν ο̣ὐ̣χ ἕτερ[ος ἀ̣λ̣λὰ ὁ αὐ̣[τὸς δῆλον. σημαίν]ε̣ι δὲ τόδ̣ε̣· **Μῆτιγ καὶ [κατέπινεν ἐλ]ὼ̣μ βασιληίδα τιμ[ὴν,** εσμ̣[..... ....]ται ἶνας απα̣[..... ει̣[..... ....

XV. 1 τὸν ἥλι]ον Betegh, τὸ [πρῶτ]ον Janko 2002 7 τοῦδε *ZPE* 47, τοῦδ’ ἡ̣ Janko 2002 13 Μῆτιγ κα[*ZPE* 47, μῆτιγ Janko 2002, καὶ [κατέπινεν ἐλ]ὼ̣μ Janko 2001 p. 25, … εἶχ]ε̣μ vel κάτεχ]ε̣μ Janko 2002 14 ἐς et ἀπά̣[σας supposuit Janko 2002 in adn.

. . . far scontrare queste cose una contro l’altra; e faccia sì che il sole, separatosi, tenga distinte le cose che sono una dall’altra. Infatti, separandosi e fermandosi il sole nel mezzo, fissa e trattiene sia le cose che sono al di sopra sia le cose che sono al di sotto del sole. Quanto al verso seguente: **e da questo momento poi Crono, e in seguito l’accorto Zeus**, dice che da questo momento è inizio, da quanto regna. E l’inizio si spiega perché facendo scontrare le cose che sono una contro l’altra e avendole tenute distinte provocava l’attuale mutamento, non le une dalle altre, ma le altre dalle stesse. Quanto all’espressione **e in seguito l’accorto Zeus**, è chiaro che non è un altro ma lo stesso. Ma indica così: e ingoiò Metis avendo preso l’onore regale, . . . nervi . . .

Col. XVI

αἰδοῖ]ον τὸν ἥλιον ἔφ[η]σ̣εν εἶναι, δε[δήλ]ω̣ται· ὅτι δὲ
ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ νῦν ὄντα γίνεται λέγει·
πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τῶι δ' ἄρα πάντες
ἀθάνατοι προσέφυμ μάκαρες θεοὶ ἠ̣δ̣ὲ θέαιναι
καὶ ποταμοὶ καὶ κρῆναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα,
ἄσσα τότ' ἦγ γεγαῶτ'· αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο.
ἐ]ν̣ τού̣τοις σημαίνει, ὅτι τὰ ὄντα ὑπῆ[ρ]χεν ἀεί, τὰ δὲ
ν[ῦ]ν ἐ̣ό̣ντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίν[ετ]αι. τὸ δὲ
αὐ]τ̣ὸς δ' {ε} ἄρα μοῦνος ἔγεντο· τοῦτο δὲ [λ]έγων δηλοῖ
αὐ]τ̣ὸν <τὸν> Νοῦμ πάντων ἄξιον εἶ̣ναι μόν[ο]ν ἐόντα,
ὡσπερ]εὶ μηδὲν τἆλλα εἴη· οὐ γὰρ [οἷόν τε τα]ῦτα εἶναι
τὰ νῦν ἐ]ό̣ντα ἄ[νε]υ τοῦ Νοῦ̣. [καὶ ἐν τῶι ἐχ]ο̣μένωι
ἔπει τούτ]ου ἄξιομ̣ π̣άντω̣ν̣ [δηλοῖ̣ τὸν Νοῦν ε]ἶναι·
νῦν δ' ἐστὶ]ν βασιλεὺ[ς] πάν̣τ̣[ωγ καί τ' ἔσσετ' ἔπ]ειτα.
......ὁ] Νοῦς καὶ. [..... ....].τον

XVI. 12 τὰ νῦν ἐ]όντα Jourdan, τὰ ὑπάρχ]ο̣ντα Janko 2002

(Quanto al fatto che Orfeo) disse che fallo è il sole, è stato chiarito; ma quanto al fatto che dai principi primi nascono le cose che sono ora, egli dice: **del re venerabile che nacque per primo; e su lui poi tutti gli immortali crebbero, dèi beati e dèe, e fiumi e amabili fonti e tutte le altre cose quante allora erano nate; lui invece fu unico**. In questi versi indica che le cose che sono erano sempre, mentre le cose che sono ora nascono dalle cose esistenti. Quanto all'espressione: **lui invece fu unico**, dicendo ciò egli chiarisce che lo stesso Intelletto vale tutte le cose, essendo unico, come se le altre cose non fossero nulla. Infatti non è possibile che le cose che sono ora siano queste senza l'Intelletto. E nel verso seguente chiarisce che l'Intelletto vale tutte le cose: **e ora è re di tutte le cose, e lo sarà in seguito**. . . . l'Intelletto . . .

Col. XVII

π[ρό]τερον ἦν πρ̣[ὶν ὀνο]μ[α]σ̣θῆνα̣ι· ἔπ̣ε̣[ι]τα ὠνομάσθ̣[η. ἦγ γὰρ καὶ πρόσθεν `[ἐ]ὼν´ ἢ τὰ νῦν ἐόντα σ̣υσταθῆναι ἀὴρ καὶ ἔσται ἀεί· οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλ̣ὰ̣ ἦν· δι' ὅ τι δὲ ἀὴρ ἐκλήθη, δεδήλωται ἐν τοῖς προτέροις. γενέσθαι δὲ ἐνομίσθη ἐπεί τ' ὠνομάσθη Ζεύς, ὡσπερεὶ π̣ρότερον μὴ ἐών. καὶ ὕστατον ἔφησεν ἔσεσθαι τοῦτον, ἐπείτ̣ε̣ ὠνομάσθη Ζεὺς κ̣αὶ τοῦτο αὐτῶι διατελεῖ ὄνομα ὂ̣ν μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ ε̣ἶ̣δ̣ος τὰ νῦν ἐόντα συνεστάθη, ἐν ὧιπερ πρόσθεν ἐ̣όντα ἠιωρεῖτο. τὰ δ' ἐόντα δ̣[ηλοῖ γενέσθαι τοιαῦτ̣[α] δ̣ιὰ τοῦτον, καὶ γενόμενα ε̣[ἶναι ἐν τούτω̣ι π[άντα. ση]μαίνει δ' ἐν τοῖς ἔπεσι το̣[ῖσδε **Ζεὺς κεφ̣α̣[λή, Ζεὺς μέσ]σ̣α, Διὸς δ' ἐκ̣ [π]άντα τέτ̣[υκται·** κ]εφαλὴ̣ν̣ [φήσας ἔχειν τὰ ἐό]ντ' αἰν̣[ί]ζεται ὅ̣[τι .... κ̣εφαλη̣[..... ....] ἀρχὴ γίνεται σ̣.[.... . [..... .... συστ]αθῆναι .[..... ....

XVII. 3 post ἀήρ interp. Janko 2002 8 συνεστάθη *ZPE* 47, συ{νε}σταθῆ<ι> Janko 2002

Precedentemente era, prima di essere chiamato, poi fu chiamato. Infatti l'aria esisteva anche prima che le cose che sono ora si riunissero, e sempre sarà, poiché non divenne ma era. Perché sia stato chiamato aria è stato chiarito nei versi precedenti; ma si ritenne che nascesse, quando fu chiamato Zeus, come se prima non fosse. E disse che questo sarebbe stato ultimo, quando fu chiamato Zeus, e continua ad avere questo nome fin tanto che le cose che sono ora si riunirono nella stessa forma in cui essendo prima fluttuavano. E dimostra che le cose che sono diventarono tali grazie a lui e una volta nate sono tutte in lui. E indica in questi versi: **Zeus la testa, Zeus il centro, da Zeus tutte le cose sono state create**. Dicendo che le cose che sono hanno una testa, egli dice enigmaticamente che . . . testa . . . è inizio . . . essersi riuniti . . .

Col. XVIII

καὶ τὰ κατα[φερό]μενα `[...]α φάμενος [εἶπε]ν´ τὴν δ[....] καὶ τἆλλα πάν[τ]α εἶναι ἐν τῶι ἀέρι π[νε]ῦμα ἐόν. τοῦτ' οὖν τὸ πνεῦμα 'Ορφεὺς ὠνόμασεμ Μοῖραν. οἱ δ' ἄλλοι ἄνθρωποι κατὰ φάτιμ Μοῖραν ἐπικλῶσαι φασὶν σφίσιγ καὶ ἔσεσθαι ταῦθ' ἅσσα Μοῖρα ἐπέκλωσεν, λέγοντες μὲν ὀρθῶς, οὐκ εἰδότες δὲ οὔτε τὴμ Μοῖραν ὅ τι ἐστὶν οὔτε τὸ ἐπικλῶσαι.' Ορφεὺς γὰρ τὴμ φρόνησιμ Μοῖραν ἐκάλεσεν· ἐφαίνετο γὰρ αὐτῶι τοῦτο προσφερέστατον ε[ἶ]ναι ἐξ ὧν ἅπαντες ἄνθρωποι ὠνόμασαμ . πρὶμ μὲγ γὰρ κληθῆναι Ζῆνα, ἦμ Μοῖρα φρόνησις τοῦ θεοῦ ἀεί τε καὶ [δ]ιὰ παντός· ἐπεὶ δ' ἐκλήθη Ζεύς, γενέσθαι αὐτὸν ἐ[νομ]ί[σθ]η, ὄντα μὲγ καὶ πρόσθεν, ὀνομαζόμ[ε]νον δ' ο[ὔ. διὰ τοῦτο λέ]γει **Ζεὺς πρῶτος γένετο,** πρῶ]τόγ γ' ἐόντα[..... .....], επειτ[..]....[ ].ο .... (.) οἱ δ' ἄ]νθρωπ[οι, οὐ γινώσκοντ]ες τὰ λεγόμενα, [νομίζουσι πρωτόγονον εἶναι] τὸν Ζῆνα [...

XVIII. 1 `[...]α *ZPE* 47, `ἃ Janko 2002; τὴν δ[*ZPE* 47, τὴν δ[ίνην Burkert ap. Janko 2002 **2** post ἀέρι interpunxit Janko 2002 **15** νομίζουσι πρωτόγονον εἶναι Tsantsánoglou ap. Laks-Most in adn.

. . . e le cose che si muovono verso il basso . . . dicendo . . . disse che . . . e tutte le altre cose sono nell'aria essendo soffio. E dunque Orfeo chiamò questo soffio Moira. Ma gli altri uomini secondo l'uso comune dicono che la Moira ha filato per loro e che avverrà tutto ciò che la Moira ha filato, dicendo correttamente, ma senza sapere né cos'è la Moira né cos'è il filare. Infatti Orfeo chiamò l'intelligenza Moira, perché gli sembrava che questo fosse il nome più adatto tra quelli con cui tutti gli uomini la chiamarono. Infatti, prima di essere chiamato Zeus, Moira era l'intelligenza del dio sempre e dovunque. Ma poi che fu chiamato Zeus, si ritenne che quello nascesse, essendo anche prima, ma non avendo nome. Perciò (Orfeo) dice **«Zeus fu primo»**, ed essendo primo . . . Ma gli uomini, non comprendendo le cose dette, ritengono che Zeus sia il primo nato . . .

Col. XIX

εκ[. . . .] ṭὰ̣ ἐό̣ντα, ἓν [ἕκ]αστογ κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ ἐπ̣ικρατοῦντος. Ζεὺ[ς] πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἐκλήθη· πάντω̣γ γὰρ ὁ ἀὴρ ἐπικρατεῖ τοσοῦτον, ὅσομ βούλε̣ται. Μοῖραν δ' ἐπικλῶσαι λέγοντες, τοῦ Διὸς τὴμ φρόνησιν ἐπικυρῶσαι λέγουσιν τὰ ἐόντα κα̣ὶ τὰ γε̱νόμενα καὶ τὰ μέλλοντα, ὅπως χρὴ γενέσθαι τε καὶ εἶναι καὶ παύσασθαι. βασ̣ιλεῖ δὲ αὐτὸν εἰκάζει (τοῦτο γὰρ οἱ προσφέρειν ἐφα[ί]νετο ἐκ τῶν λεγομένων ὀνομάτων), λέγων ὧδε·

Ζεὺ̣ς βασιλεύς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἁπάντων ἀργικέραυνος.

βασιλέ]α ἔφη εἶναι, ὅτι πολλ[ῶν ἐόντων ἀρ]χῶμ μία ἀρχὴ κ]ρατεῖ καὶ πάντα ṭελεῖ [..... ....]ι̣ οὐδενὶ ....]ṭιν τε̣[λ]έ̣σαι [..... ....]. **ἀρχὸν** δε[..... .... ἄρ]χεται δια̣[..... ....

. . . le cose che sono, ciascuna è stata chiamata da ciò che predomina. Secondo lo stesso ragionamento Zeus furono chiamate tutte le cose. Infatti l'aria predomina su tutte le cose tanto quanto vuole. Ma dicendo che la Moira ha filato, essi dicono che l'intelligenza di Zeus decretò le cose che sono, che sono state e che verranno ad essere; in che modo devono essere nate, essere e cessare. E lo paragona a un re (questo infatti sembrava convenirgli tra i nomi detti), dicendo così: **«Zeus re, Zeus che governa su tutte le cose, dalla fulgente folgore».** Diceva che è re perché dei molti governi esistenti un unico governo domina e compie ogni cosa . . . a nessuno . . . aver compiuto . . . colui che governa . . . inizia . . .

Col. XX

.... ὅσοι μὲν τῶν] ἀνθρώπω[ν ἐμ] πόλεσιν ἐπιτ̣ελέσαντες [τὰ ἱ]ερὰ εἶδον, ἔλασσον σφᾶς θαυμάζω μὴ γ̣ινώσκειν˙ οὐ γὰρ οἷόν τε ἀκοῦσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λ̣εγόμενα. ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ τέχνημ ποιουμένου τὰ ἱερά, οὗτοι ἄξιοι θαυμάζεσθαι καὶ οἰκτε[ί]ρεσθαι, θαυμάζεσθαι μέν, ὅτι, δ̣οκοῦντες πρότερον ἢ ἐπιτελέσαι εἰδήσειν, ἀπέρχονται ἐπιτελέσαντες πρὶν εἰδέναι, οὐδ' ἐπανερόμενοι, ὥσπερ ὡς εἰδότες τ̣ι ὧν εἶδον ἢ ἤκουσαν ἢ ἔμαθον˙ [οἰ]κτε<ί>ρεσθαι δέ, ὅτι οὐκ ἀρκε̣ῖ σφιν τὴν δαπάνην προανηλῶσ̣θαι, ἀλλὰ καὶ τῆ̣ς γνώμης στερόμενοι προσαπέρχονται.

πρὶμ μὲν τὰ [ἱ]ε̣ρὰ ἐπιτελέσαι, ἐλπίζουσιν εἰδήσειν, ἐπ[ιτελέσ]αντ̣[ες] δέ, στερηθέντες κα̣[ὶ τῆ]ς ἐλπί[δος] ἀπέρχονται. τῶ̣[ν..... ....].υόντ[ων ὁ] λ̣όγος̣ φα̣ί̣[νε]ται̣ τ̣[ὸν Ζ]ᾶ̣να λ̣[έγειν τῆι μητ]ρὶ τῆι ἑαυ̣τ̣οῦ ο ..[.....⟦.(.) τῆι μ]ητρὶ μὲν .... (.), τῆι] δ' ἀδελφῆ[ι ....], ὡς εἶδε⟧ ....]..[

XX. ante 1 ὅσοι μὲν τῶν] excepit ex τούτους ὅσοι μὲν τῶν] Obbink *SDP* p. 42

. . . quanti tra gli uomini nelle città compirono e videro i riti sacri, mi meraviglio di meno che essi non comprendano (non è possibile infatti ascoltare e al tempo stesso imparare lẹ cose dette). Quanti invece (li videro) da colui che fa dei riti sacri una professione, questi meritano di destare meraviglia e compassione: di destare meraviglia, perché, ritenendo di sapere prima di averli compiuti, se ne vanno via dopo averli compiuti prima di sapere, e senza far domande, come se sapessero qualcosa di ciò che videro, ascoltarono o impararono; di destare compassione, perché non basta loro d'aver speso il danaro, ma se ne vanno via privati anche di giudizio. Prima di compiere i sacri riti, sperano di sapere, ma, dopo averli compiuti, se ne vanno via privati anche della speranza. . . . il discorso sembra dire che Zeus alla propria madre . . . ⟦alla madre . . . alla sorella . . ., come vide⟧ . . .

Col. XXI

οὔτε τὸ ψυχ[ρὸν] τῶι ψυχρῶι. **θόρνηι** δὲ λέγ[ων] δ̣ηλοῖ, ὅτι ἐν τῶι ἀέρ̣ι κατὰ μικρὰ μεμερισμένα ἐ̣κινεῖτο καὶ ἐθόρνυτο, θορνύμενα δ' ἕκα<σ>τα συνεστάθη πρὸ̣ς ἄλληλα. μέχρι δὲ τούτο̣υ ἐθόρνυτο, μέχρι ἕκαστον ἦλθεν εἰς τὸ σύνηθες. 'Αφροδίτη Οὐρανία καὶ Ζεὺς καὶ {ἀφροδισιάζειν κ̣αὶ θόρνυσθαι καὶ} Πειθὼ καὶ 'Αρμονία τῶι αὐτῶι θεῶ̣ι ὄ̣νομα κεῖται. ἀνὴρ γυναικὶ μισγό̣μενος ἀφροδισιάζειν λέγετ̣αι κατὰ φάτιν. τῶγ γὰ[ρ] νῦν ἐόντωμ μιχθέντων ἀλ̣λ̣[ή]λοις 'Αφροδίτη ὠν[ο]μάσθη. Πειθὼ δ', ὅτι εἶξεν τὰ ἐ[ό]ντα ἀλλή̣λ̣ο̣[ι]σ̣ι̣ν̣. ε̣[ἴ]κειν δὲ καὶ πε̣ίθειν τὸ αὐτ̣ὸ̣ν. 'Α̣ρμονία δέ, ὅτι πο[λλὰ συνή]ρμοσε τῶν ἐ̣όντων ἑ̣κάστω[ι·] ἦμ μὲγ γ[ὰρ καὶ πρ]όσθεν, ἐ̲νο̣μ̣ί̲σθη δὲ γενέσ[θαι] ἐπεὶ διεκρίθ[η· τῶι δὲ δι]α̣κριθῆ̣ν̣[α]ι̣ δηλοῖ, ὅτ[ι] τ[ὰς μεί]ξ̣ε̣ις ἐδίωκ̣ε [καὶ ἐκ]ράτει, ὥσ̣τε διεκ̣[ρίθη..... ....]. [....]ν .[..... ....]ν̣ῦν

XXI. 1 θόρ̣νηι *ZPE* 47, θορνηι vel θορ{ν}ῆι Janko 2002, θορν<ύ>ηι Janko 2001 **8** post ἀφροδισιάζειν <καὶ θόρνυσθαι> inseruit Janko 2002 **15** διεκ̣[ρίθη proposui, διεκ̣[ρίθησαν Janko 2002 **16** νῦν *ZPE* 47,]ν̣υν Janko 2002

. . . né il freddo al freddo. Dicendo **col balzo**, chiarisce che nell'aria divise in particelle le cose si muovevano e balzavano, e ciascuna balzando si riunì l'una all'altra. E fino a tal punto balzavano, finché ciascuna giunse a ciò che le era affine. Afrodite Urania e Zeus e Persuasione e Armonia è nome posto allo stesso dio. Quando un uomo si unisce a una donna si dice secondo l'uso comune che gode di Afrodite. Infatti, quando le cose che sono ora si mescolarono l'una all'altra, fu chiamato Afrodite; Persuasione, poiché le cose che sono cedettero l'una all'altra: e cedere e persuadere sono la stessa cosa. Armonia poi, poiché molte cose si armonizzarono a ciascuna delle cose che sono. Infatti era anche prima, ma si ritenne che nascesse quando fu separato; e con l'espressione essere separato chiarisce che egli perseguiva le unioni e dominava, in modo da essere separato . . . ora . . .

Col. XXII

πάν̣[τ' οὖ]ν ὁμοίω[ς ὠ]νόμασεν ὡς κ̣άλλιστα ἠ[δύ]ν̣ατο, γινώσκων τῶν ἀ̣νθρώπων τὴμ φύσιν, ὅτι οὐ π̣άντες ὁμοίαν ἔχουσ̣ιν οὐδὲ θέλουσιμ πάντες ταὐτά. κρατιστεύοντες λέγουσι, ὅ τι ἂν αὐτῶν ἑκάστωι ἐπὶ θ̣υμὸν ἔλθηι, ἅπερ ἂν θέλοντες τυγχάνωσι, οὐδαμὰ ταὐτά, ὑπὸ πλεονεξίας, τὰ δὲ καὶ ὑπ' ἀμαθίας. Γῆ δὲ καὶ Μήτηρ καὶ ῾Ρέα καὶ ῞Ηρη ἡ αὐτή. ἐκλήθη δὲ Γῆ μὲν νόμωι, Μήτηρ δ<έ>, ὅτι ἐκ ταύτης πάντα γ[ίν]εται, Γῆ καὶ Γαῖα κατὰ [γ]λῶσσαν ἑκάστοις. Δημήτηρ [δὲ ὠνομάσθη ὥσπερ ἡ Γῆ Μήτηρ, ἐξ ἀμφοτέρων ἓ[ν] ὄ̣νομα· τὸ αὐτὸ γὰρ ἦν. - ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς ῞Υμνοις εἰρ[η]μένον· **Δ̣ημήτηρ [῾Ρ]έα Γῆ Μήτηρ ῾Εστία Δηιώι.** καλε[ῖτ]αι γὰρ καὶ Δηιώ, ὅτι ἐδηι[ώθ]η ἐν τῆι μείξει. δηλώσει δ̣έ, [ὅτ]αν κ̣ατὰ τὰ ἔπ̣η γέν̣[ηται]ι. ῾Ρέα̣ δ<έ>, ὅτι πολλὰ κ̣αὶ π̣αν̣[τοῖα ζῶια ἔφυ [ῥ̣αιδίως..... .] ἐ̣ξ αὐτῆς. ῾Ρέα κα .[... κα[..... ....῞Η]ρη δ' ἐκ[λήθη, ὅτι .....

XXII. 3 οὐδὲ θέλουσιμ *ZPE* 47, οὐδ' ἐθέλουσιμ Janko 2002 **15** ῾Ρέα *ZPE* 47, ῥέα Janko 2002 qui ante verbum non dist. et ut adverbium intellexit

Dunque denominò allo stesso modo tutte le cose come meglio poteva conoscendo la natura umana, poiché non tutti l'hanno eguale né tutti vogliono le stesse cose. Se sono potenti dicono ciò che a ciascuno di loro viene in mente, quali cose per caso vogliano, mai le stesse, talvolta per avidità, talvolta per ignoranza. Terra, Madre, Rea, Era sono la stessa. Fu chiamata Terra per convenzione; Madre perché da lei tutto nasce; Ge e Gaia da ciascuno secondo la propria lingua. E le fu dato nome Demetra come Ge Meter: da entrambe un unico nome. Infatti era la stessa cosa. È detto anche negli Inni: **Demetra, Rea, Ge Meter, Estia, Deiò**. Infatti è chiamata anche Deiò perché fu lacerata nell'unione. Ma chiarirà quando, secondo i versi, sia nata. (Ed è chiamata) Rea, poiché molti animali e d'ogni specie nacquero facilmente . . . da lei. Rea . . . fu chiamata Era perché . . .

Col. XXIII

τοῦτο τὸ ἔπος πạ[ρα]γωγὸμ πεπόηται, καὶ το[ῖς] μὲν πολ̣λ̣οῖς ἄδηλόν ἐστι, τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκọυσιν εὔδηλον, ὅτι **Ὠκεανός** ἐστιν ὁ ἀήρ, ἀὴρ δὲ Ζεύς. οὔκουν **ἐμήσατο** τὸν̣ Ζᾶνα ἕτερος Ζεύς, ἀλλ' αὐτὸς αὐτῶι **σθένος μέγα**. οἱ δ' οὐ γινώσκοντες τὸ̣ν Ὠκεανὸν ποταμὸν δ̣οκοῦσιν εἶναι, ὅτι **εὐρὺ ῥέοντα** προσέθηκεν. - ὁ δὲ σημαίνει τὴν αὑτοῦ γνώμην ἐν τοῖς λεγομένοις καὶ νομιζομένοις ῥ̣ήμασι. καὶ γὰρ τῶν ἀν[θ]ρώπων τοὺς μέγα̣ δυνατọ̣ῦντας μεγάλους φασὶ ῥυῆναι. τὸ δ' ἐχόμενον· **ἶνας δ' ἐγκạτέλεξ' Ἀχελωΐου ἀργυ̣ροδίν̣εω.** τῶ[ι] ὕδα[τι ὡς τίθη]σι Ἀχελῶιον ὄν̣ομ[α, δ]ῆ̣λ̣ο̣[ν. τὰ[ς] δ' **ἶνας ἐγκα[ταλ]έξαι** ἐστ[ὶ τ]ὸ̣ ἐγγε[νέσθ]αι τὴ̣ν ἀρ[χὴν..... ...].ων αυ[..... ....].. ἑκασ̣[τ..... ....]δεβουλ[..... ....ν̣[..... ....]ọντọ̣[..... ....

XXIII. 15]δ' ἐβουλ[vel]δὲ βουλ[Janko 2002 in adn.

Questo verso è stato composto in maniera deviante ed è oscuro per il volgo, ma per coloro che comprendono rettamente è ben chiaro che Oceano è l'aria, e aria è Zeus. E certo non un altro Zeus concepì Zeus, ma egli è per sé stesso una grande forza. Ma coloro che non comprendono ritengono che Oceano sia un fiume, poiché aggiunse **che ampio scorre**. Ma egli indica la propria intenzione in frasi che si dicono e si usano correntemente. E infatti dicono che quelli tra gli uomini che sono molto potenti scorrono copiosi. Quanto al verso seguente: **dispose i nervi dell'Acheloo dall'onda d'argento**; che impone il nome di Acheloo all'acqua, è chiaro. E **disporre i nervi** è il fatto che il potere è insito . . .

Col. XXIV

ἴσα ἐστὶν ἐκ τοῦ [μέ]σου μετρούμενα, ὅσα δ[ὲ μ]ὴ κυκλοειδέα, οὐχ οἷόν τε ἰσομελῆ εἶναι. δηλοῖ δὲ τόδε· **ἣ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσ' {ι} ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν.** τοῦτο τὸ ἔπος δόξειεν ἄν τις ἄλλως ἐρῆσ[θ]αι, ὅτι, ἢν ὑπερβάληι, μᾶλλον τὰ ἐόντα φα̣ί̣νεται ἢ πρὶν ὑπερβάλλειν. ὁ δὲ οὐ τοῦτο λέγει φαίνειν αὐτὴν· εἰ γὰρ τοῦτο ἔλεγε, οὐκ ἂμ πολλοῖς ἔφη φαίνειν αὐτὴν ἀλλὰ πᾶσιν, ἀλλὰ τ̣οῖς τε τὴγ γῆν ἐργαζομένοις καὶ τ̣οῖ̣ς ναυτιλλομένοις, ὁπότε χρὴ πλεῖν, τούτοις τὴν ὥραν. εἰ γὰρ μὴ ἦν σελήνη, οὐκ ἂν ἐξηύρισκον οἱ ἄνθρωποι τὸν ἀριθμὸν οὔτε τῶν ὡρέων ο[ὔ]τε τῶν ἀνέμ[ων..... .....] καὶ τἆλλα π̣άντα [..... .]ην εκ[..... ....]σα εν̣[..... ....]. ....] ....]σ

XXIV. 4 ἐρῆσ[θ]αι *ZPE* 47, ε<ὶ>ρῆσ[θ]αι Janko 2002 **6** <φήσας> ante φαίνειν per homoearchon omissum suppl. Janko 2002 **8** post πᾶσιν interpunxit Merkelbach; ἀλλὰ *ZPE* 47, ἅμα Tsantsánoglou ap. Laks-Most in adn., Janko 2002

. . . sono uguali se misurati dal centro; ma quante cose non sono di forma circolare, non è possibile che siano uguali nelle membra. Lo chiarisce questo verso: **lei che splende per molti mortali sulla terra illimitata**. Si potrebbe ritenere che questo verso abbia un significato diverso, cioè che, qualora oltrepassi, le cose che sono si manifestano più che prima di oltrepassare. Ma (Orfeo) non dice ciò, che cioè quella splende; se infatti avesse voluto dire ciò, non avrebbe detto che splende per molti ma per tutti, (ma sia a quelli che lavorano la terra, sia a quelli che navigano, quando bisogna navigare, a costoro mostra il tempo opportuno). Infatti se non vi fosse la Luna, gli uomini non avrebbero scoperto né la durata delle stagioni né dei venti . . . e tutte le altre cose . . .

Col. XXV

κ̣αὶ λαμπρό[τ]ατα, τὰ δὲ ἐξ ὧ̣ν ἡ σελήνη̣ [λε]υκότερα μ̣ὲν τῶν ἄλλωγ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον μεμερισμένα, θερμὰ δ' οὔ[κ] ἐστι. ἔστι δὲ καὶ ἄλλα νῦν ἐ̣ν τῶι ἀέρι ἑκὰς ἀλλήλων α[ἰ]ωρούμεν<α>. ἀλλὰ τῆς μὲν ἡμέρης ἄδηλ' ἐ̣σ̣τὶν ὑ[πὸ] τοῦ ἡλίου ἐπικρατούμενα, τῆς δὲ νυκτὸς ἐόντα δῆλά ἐστιν, ἐπικρατεῖται δὲ διὰ σμικ[ρ]ότητα. αἰωρεῖται δ' αὐτῶν ἕκαστα ἐν ἀνάγκηι, ὡς ἂμ μὴ συνίηι πρὸς ἄλληλα˙ εἰ γὰρ μή, συνέλθοι <ἂν> ἁλέα ὅσα τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχει, ἐξ ὧν ὁ ἥλιος συνεστάθη. τὰ νῦν ἐόντα ὁ θεὸς εἰ μὴ ἤθ̣ελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐπόησεν ἥλιον. ἐποίησε δὲ τοιοῦτογ κ̣α̣ὶ τ̣[ο]σοῦτον γινόμενον, οἷος ἐν̣ ἀρχῆι τοῦ λόγου διηγεῖ[τ]α̣ι. τὰ δ' [ἐ]πὶ τούτοις ἐπίπροσθε π̣[ο]ιεῖται οὐ β]ου[λό]μενο[ς] πάντας γιν[ώ]σκ̣ε̣[ι]ν. ἐν δὲ [τ]ῶιδε σημαί[νει˙

αὐτ]ὰ̣ρ̣ [ἐ]πεὶ δ[ὴ π]ά̣ν̣τα Διὸ[ς φρὴμ μή]σα[το ἔ]ργα̣,
[ἤθελε μητρὸς ἑᾶς μιχθήμεναι ἐμ φιλότητι.]

XXV. **2** <καὶ> κατὰ per haplographiam omissum suppl. Janko 2002 **13** β]ου[λό]μενο[ς *ZPE* 47, β]ου[λο]μένο[υ Janko 2002

. . . e le più splendenti; ma quelle particelle di cui è formata la luna sono più bianche delle altre essendo state divise secondo lo stesso discorso, ma non sono calde. Vi sono anche altre cose attualmente sospese nell'aria, lontane l'una dall'altra. Ma di giorno sono invisibili, poiché sono dominate dal sole, mentre di notte sono visibili; e sono dominate a causa della loro piccolezza. Ciascuna di queste è sospesa per necessità, per non scontrarsi l'una con l'altra; infatti, se non fosse così, tutte le particelle che hanno la stessa potenza di quelle di cui è composto il sole, si riunirebbero in massa. Se il dio non avesse voluto che le cose che sono ora fossero, non avrebbe creato il sole. Ma lo creò di tale forma e grandezza come è spiegato all'inizio del discorso. Ma (Orfeo) pone innanzi le parole che seguono, non volendo che tutti comprendano. E lo indica in questo verso: **ma quando il senno di Zeus concepì tutte le azioni, egli voleva unirsi in amore con sua madre.**

Col. XXVI

μη[τρ]ọ̀ς μέν, ὅτι μήτηρ ὁ Ν[ọ]ῦ]ς ἔστιν τῷν ἄλλων,
ἐᾶς δέ, ὅτι ἀγαθῆς. δηλοῖ δὲ καὶ ἐν τοῖσδε τοῖς ἔπεσι,
ὅτι ἀγαθὴν σημαίνει.
῾Ερμῆ, Μαιάδος υἱέ, διάκτορε, δῶτορ ἐάων.
δηλοῖ δὲ καὶ ἐν τῷιδε·
δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακήαται ἐν Διὸς οὔδει
δώρων οἷα διδοῦσι, κακῶν, ἕτερος δέ τ᾽ ἐάων.
οἱ δὲ τὸ ῥῆμα οὐ γινώσκοντες δοκοῦσιν εἶναι
μητρὸς ἑαυτοῦ· ὁ δ᾽ εἴπερ ἤθελεν ἑαυτοῦ μητρὸς
ἐμ φιλότητι ἀποδεῖξαι θέλοντα μιχθῆναι τὸν
θεόν, ἐξῆν αὐτῶι γράμματα παρακλίναντι
μητρὸς ἑοῖο εἰπεῖν· οὕτω γ[ὰ]ρ ἂν ἑαυτọῦ γίνοιτο,
υἱὸς δ᾽]ạὐτῆς ἂν ε[ἴη ... .. δ]ῆλον, ὅτι υ[ἱὸς ..]
.....]ἐν τῆι συ .[..... ...]ἀμφοτερ[.....
..... . ἀ]γαθη.[..... ....].α ..... [..... ...
..... .].εναι [..... ....

XXVI. 13 υ[ἱὸς Janko 2002 in adn.

. . . **madre**, perché l'Intelletto è madre delle altre cose, **sua**, perché è buona. E chiarisce anche in questi versi che indica buona: «Hermes, figlio di Maia, messaggero, dispensatore di beni[1]». E rivela anche in questo verso: «due vasi infatti sono piantati sulla soglia di Zeus, dei doni che danno, uno li dà cattivi, l'altro buoni[2]». Ma quelli che non comprendono l'espressione, ritengono che si tratti della sua propria madre. Ma se veramente (Orfeo) avesse voluto dimostrare che il dio desiderava unirsi in amore con la propria madre, gli era possibile dire, alterando le lettere, con la madre di sé; così infatti sarebbe diventato (madre) di se stesso; ed egli sarebbe figlio di lei . . . chiaro, perché figlio . . . entrambi . . . buona . . .

[1] Hom., *Od.* VIII 335.
[2] Hom., *Il.* XXIV 527.

COMMENTO

I 7. II 3. IV 9.' Ερινύες, δαίμονες. A. Henrichs notò, a ragione, che il frammento B del papiro nella forma in cui si presentava nell'edizione del 1982 risultava da una falsa combinazione di due frammenti non appartenenti alla stessa colonna[1]. L'adattamento sarebbe derivato dalla menzione delle Erinni alla l. 4 del frammento di destra e da espressioni che si adattano alle Erinni nel frammento di sinistra: ἐξώλεας, δαίμονες οἱ κατά, θεῶν ὑπηρέται. Il sospetto di Henrichs fu confermato da Tsantsánoglou che divise il testo B in due frammenti, collocandoli alla col. II ('Ερινύες) e alla col. III (δαίμονες)[2].

Nell'edizione delle prime sette colonne del papiro, curata da Tsantsánoglou, le dèe' Ερινύες, congetturate alla col. I, pressoché illeggibile, sono menzionate due volte alla successiva col. II in un contesto rituale funerario, e sono associate (ma non identificate) alle ψυχαί cui sono offerte libagioni a gocce, focacce e un sacrificio di uccello[4]. Probabilmente le Erinni sono sottintese anche nel contesto escatologico della col. III, dove si parla di dèmoni sotterranei che sono d'impedimento e si accenna ad ἄνδρες ἄδικοι e a eventuali responsabilità.

Le dèe sono menzionate anche nella citazione eraclitea della col. IV che lega le Erinni, ministre della Giustizia, al Sole, il cui ruolo cosmologico è fondamentale anche nella teoria fisica del commentatore. Conviene ricordare che nel papiro è la più antica attestazione del nome di Eraclito e sono citati i frammenti eraclitei B 3 e B 94 DK (= 57 e 52 M.), di cui il primo allude alla misura del sole (εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου), l'altro parla delle Erinni Δίκης ἐπίκουροι[5] che assicurano il percorso

[1] A. Henrichs, «The Eumenides and Wineless Libations in the Derveni Papyrus», cit., p. 265.

[2] K. Tsantsánoglou, «The First Columns of Derveni Papyrus and their Religious Significance», in *SDP*, pp. 114-128.

[3] Cfr. Sarah Iles Johnston, *Restless Dead, Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 1999, p. 276.

[4] G. Betegh, *The Derveni Papyrus*, cit., pp. 76-78, preferisce dare all'espressione ὀρ[ν]ί̣θ̣ε̣ιόν τι il valore di offerta «a forma d'uccello».

[5] M. Marcovich, *Eraclito. Frammenti*, tr. it. Firenze 1978, p. 195, ritiene che l'espressione

e la durata del sole: ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή,' Ερινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

A differenza della tradizione esiodea, in cui le Erinni nascono dal sangue dei genitali di Urano castrato[6] e simboleggiano la maledizione di Urano contro Crono[7], nel papiro le Erinni sono custodi dell'ordine cosmico e della giustizia terrena, potenze normative che intervengono se il Sole trasgredisce i propri limiti o gli uomini l'ordine di Diche.

IV 5. ʽΗράκλειτος. I primi interessanti chiarimenti alla colonna (già fr. A) in cui sono contenute le citazioni dirette di Eraclito si devono a W. Burkert che, nel 1981, al *Symposium Heracliteum*, quando ancora non si leggeva alla linea 5 della colonna il nome del filosofo[8], segnalò la sicura presenza di due citazioni eraclitee. Nel 1985 il nome ʽΗράκλειτος, l'unico nome proprio citato nel papiro oltre a quello di Orfeo (XIV 2 e 6), fu congetturato da S. N. Mouraviev[9] e confermato in séguito, come informa in nota lo stesso Mouraviev, dalla lettura microscopica degli editori ufficiali del papiro.

Nel 1988 la colonna fu ridiscussa da Tsantsánoglou e da Parássoglou[10], e ulteriori miglioramenti furono apportati dallo stesso Tsantsánoglou in *SDP*. Recenti utili interventi sulla colonna si devono anche a Sider[11], Lebedev[12] e Schonbeck[13] e

Δίκης ἐπίκουροι è una formula ieratica anteriore ad Eraclito e ai pitagorici (cfr. HIPPOLYT., *refut.* 6, 26, 1). L'espressione richiama il sintagma θεῶν ὑπηρέται di III 7, attribuibile anch'esso alle Erinni, cfr. SARAH ILES JOHNSTON, *Restless Dead*, cit., pp. 276-277, ed è riferita alle Erinni in PORPH., *ad Il.* 9, 571.

[6] HES., *th.* 185.

[7] HES., *th.* 472-473.

[8] W. BURKERT, «Eraclito nel Papiro di Derveni: due nuove testimonianze», in *Atti del Symposium Heracliteum. Chieti 1981*, (a cura di L. ROSSETTI, F. DE MARTINO, M. CAPASSO), I, Roma 1983, pp. 37-42.

[9] S. N. MOURAVIEV, «The Heraclitean Fragment of the Derveni Papyrus», *ZPE*, 61 (1985), pp. 131-132.

[10] K. TSANTSÁNOGLOU - G. M. PARÁSSOGLOU, «Heraclitus in the Derveni Papyrus», cit., pp. 25-133.

[11] La lettura di D. SIDER, «Heraclitus B 3 and 94 in the Derveni Papyrus», *ZPE*, 69 (1987), pp. 225-228 riguarda le linee 4- 11.

[12] A. LEBEDEV, «Heraclitus in P. Derveni», *ZPE*, 79 (1989), pp. 39-47.

[13] L. SCHONBECK, «Heraclitus Revisited (*Pap. Derveni* col. I lines 7 11)», *ZPE*, 97 (1993), pp. 7-22, utilizza anche informazioni concesse epistolarmente dallo stesso Tsantsánoglou, successive all'edizione della colonna.

un'analisi accurata delle citazioni eraclitee è apparsa recentemente nel commento di Betegh[14].

La *paragraphos* a IV 7 indica la citazione diretta di Eraclito che termina, probabilmente, alla linea 9 o 10[15]. La menzione del filosofo in questa colonna e ulteriori riferimenti al pensiero eracliteo sottintesi in altre parti del papiro[16] confermano l'interesse del commentatore per le dottrine del filosofo. Tuttavia la lacunosità del testo impedisce di stabilire con certezza se egli stia polemizzando con Eraclito, citato qui e sottinteso altrove, o si serva del modello eracliteo[17] per spiegare i versi orfici.

In ogni caso, è evidente il confronto tra la concezione teologica ed escatologica del commentatore e la dottrina eraclitea, perché nel papiro l'esegesi procede dalla creazione e misura del sole, il cui ruolo nella formazione del mondo attuale è fondamentale, e insiste sulla capacità generatrice del sole (XIII 10) e sulla sua partecipazione al movimento delle particelle (XIV 4; XV 3 4). Infine, alla penultima colonna, legando probabilmente la citazione eraclitea al discorso conclusivo sul ruolo cosmologico del sole e sulla sua qualità generativa, il commentatore constata che «se il dio non voleva che le cose che ora sono fossero, non avrebbe creato il sole. Ma lo creò della forma e delle dimensioni spiegate all'inizio del discorso»[18].

VI 9-10. Εὐμενίδες. Alla colonna VI, il commentatore fa riferimento a ψυχαί, δαίμονες, θεοί e menziona sacrifici e offerte rituali (θυσίαι, χοαί, σπονδαί, ποπάνα) praticati da μάγοι e μύσται. La menzione delle Eumenidi a VI 9 lascia intravedere un possibile nesso con le Erinni, citate nelle colonne precedenti[19], ma la lacunosità del testo non consente di stabilire se il commentatore conosca la trasformazione di

[14] G. BETEGH, *The Derveni Papyrus*, soprattutto cap. IX, pp. 324-348.

[15] Il nuovo testo è incorporato tra i frammenti eraclitei da J. MANSFELD, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1983, pp. 266-267.

[16] Cfr., ad esempio, III 4 = HERACL., B 119 DK; VI 2, 9 = HERACL., B 14a DK; col. 4 = HERACL., B 15 DK; col. XX 7- 8 = HERACL., B 17 DK.

[17] Cfr. F. CASADESÚS BORDOY, «Heráclito y el orfismo», *Enrahonar*, 23 (1995), pp. 103-116.

[18] Col. XXV 9-12. G. BETEGH, *The Derveni Papyrus*, cit., p. 327, ritiene che l'espressione «all'inizio del discorso» non faccia riferimento alla citazione eraclitea, ma all'esegesi del commentatore.

[19] Secondo E. ROHDE, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, tr. it. Bari 1970, pp. 272-273, le Erinni sono anime dei morti trasformate in dèmoni ctoni. L'ipotesi è discussa da SARAH ILES JOHNSTON, *Restless Dead*, cit., pp. 250-287, specialmente p. 274. Il teonimo *Erinu* è attestato sin dal secondo millennio a Cnosso (Fh 390; Fp I. 8; V 52); le dèe

᾿Ερινύες in Εὐμενίδες, attestata nella tradizione mitica, cioè il passaggio da divinità malevoli (Erinni) a divinità benevole (Eumenidi), da dèe della vendetta a ministre della Giustizia[20]. Tanto più che l'espressione θεῶν ὑπηρέται a III 6 potrebbe non essere direttamente associata alle Erinni, e comunque rivelerebbe una funzione positiva delle dèe.

È probabile invece che il commentatore associ Erinni ed Eumenidi rifunzionalizzandole in chiave escatologica: le prime infatti sembrano coinvolte in punizioni da corrispondere a uomini ingiusti e sono equiparate ai δαίμονες ἐμποδών che i magi allontanano con incantesimi e addolciscono con sacrifici espiatori; le altre sono ψυχαὶ εὐμενίδες, alle quali i *mystai* offrono sacrifici preliminari[21].

VI 2, 5, 9; XX 2, 5. Μάγοι. Nella nuova lettura della col. VI proposta da Tsantsánoglou nel 1997 il termine μάγοι, di derivazione iranica, compare tre volte[22]. Il commentatore sembra distinguere i celebranti in due figure: μάγοι, «sacerdoti» o «esperti in materia religiosa», e μύσται, praticanti un rituale parallelo ma separato[23]. I *magoi*, esperti in sacrifici e conoscitori di dottrine, sono ascoltati dagli dèi perché sono gli unici che con i loro incantesimi, servendosi di sacrifici e preghiere, possono rimuovere ogni ostacolo[24].

compaiono, al singolare e al plurale, ma senza genealogia, in Omero; in Esiodo sono presentate come figlie di Gea e Urano, sorelle delle Ninfe Melie e dei Giganti, e in Eschilo sono figlie della Notte. Negli *Inni orfici* Erinni ed Eumenidi sono distinte: l'*Inno* 69 è dedicato alle Erinni; l'*Inno* 70 alle Eumenidi.

[20] Cfr. D. OBBINK, «Cosmology and Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries», in *SDP*, p. 51. Sulle Eumenidi nel papiro di Derveni, cfr. A. HENRICHS, «The Eumenides and Wineless Libations in the Derveni Papyrus», cit., pp. 255-268; SARAH ILES JOHNSTON, *Restless Dead*, cit., pp. 273-279. Sul ruolo di Erinni ed Eumenidi nella poesia greca, cfr. H. LLOYD JONES, «Erinyes, Semnai Theai, Eumenides», in E. M. CRAIK (ed.), *Owls to Athens*, Oxford 1990, pp. 203-211.

[21] Cfr. SARAH J. JOHNSTON, *Restless Dead*, cit., p. 276-278.

[22] Cfr. K. TSANTSÁNOGLOU, «The First Columns of Derveni Papyrus and their Religious Significance», in *SDP*, pp. 102-3; W. BURKERT, *Da Omero ai Magi*, cit., p. 106. *Magoi* potrebbero essere anche operatori di magia nera, secondo G. BETEGH, *The Derveni Papyrus*, cit., pp. 78-83.

[23] ARIST., *met.* 1091 b associa i *magoi* al *theologos* Ferecide. DIOG. LAERT., 1, 8 cita un trattato Μαγικός, attribuito ad Aristotele, in cui i *magoi* sono sacerdoti con teologia e rituali propri, distinti dagli esperti di magia goetica.

[24] Cfr. W. BURKERT, *Da Omero ai Magi*, cit., pp. 87-111. Sulla magia in generale, cfr. F. GRAF, *La magia nel mondo antico*, trad. it. Roma-Bari 1995.

È probabile che, parlando di *magoi*, il commentatore abbia in mente ancora Eraclito, citato per nome alla col. IV. È noto infatti che la più antica attestazione di *magoi* in testi greci[25] risale al frammento eracliteo B 14a DK, in cui il filosofo, criticando i *mysteria* in uso tra gli uomini, minaccia per νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις ciò che viene dopo la morte e profetizza il fuoco[26].

È vero che nel passo in questione il commentatore, a differenza di Eraclito, sembra attribuire ai *magoi* competenze particolari, tra cui la celebrazione di speciali rituali, in accordo con quanto riferisce Diogene Laerzio nel proemio alle *Vite*: «I magi attendevano al culto degli dèi, ai sacrifici (θυσίας) e alle preghiere (εὐχάς), quasi fossero gli unici ad essere ascoltati dagli dèi»[27], ma va anche ricordato che alla colonna XX il commentatore condivide la critica agli «artigiani del sacro», gli *Orfeotelestai* disprezzati anche da Platone[28], ai quali ricorrono i partecipanti a riti, probabilmente orfici, sprecando tempo e danaro, e critica le cerimonie a cui, come dice anche Eraclito, gli uomini partecipano stoltamente.

VIII 4, 5; XIII 1, 4; XVI 3-6; XVII 4-6, 12; XVIII 12; XIX 10; XXIII 4-5. Ζεύς. Il testo del papiro, come è noto, s'articola in due parti. Fino alla col. VI il discorso del commentatore si fonda sulla citazione diretta di Eraclito e su sparsi riferimenti a credenze religiose e a pratiche rituali, in qualche modo connesse all'esegesi dei versi orfici citati nelle colonne successive. Dalla col. VII in poi il commentatore insiste invece sulla necessità di scoprire il senso latente (αἰνιγματώδης)[29] di un inno o componimento poetico o *hieros logos* orfico, di cui cita e commenta una ventina di versi, a partire dalla colonna VII 9 dove interpreta allegoricamente il verso famoso parodiato da Platone «chiudete le porte, profani»[30].

[25] Secondo W. BURKERT, *Da Omero ai Magi*, cit., pp. 94-95, anteriormente alla testimonianza di Eraclito, il termine μάγος compare nell'iscrizione di Behistun come appellativo in aggiunta al nome Gautama da parte di Dario.

[26] Il frammento eracliteo è ritenuto, ingiustamente, un'aggiunta di Clemente, cfr. M. MARCOVICH, *Eraclito. Frammenti*, cit., p. 323.

[27] DIOG. LAERT., 1, 6.

[28] PLAT., *resp.* 4, 364e propone per gli *Orfeotelestai* pene durissime, che arrivano fino alla morte (cfr. *leg.* 10, 909 b; 11, 933 d-e). Allo stesso modo, l'ippocratico autore del *de morbo sacro* 1, 10, 2 Jouanna polemizza contro «magi, purificatori, ciarlatani e impostori».

[29] VII 5, cfr. IX 10; X 11; XIII 5; XVII 13.

[30] Plat., *symp.* 218 b = *OF* 13. Cfr. anche *OF* 334; 241, 5; 247, 1.

A tale scopo, interpretando in chiave fisica eventi mitici e figure teogoniche[31], il commentatore avvia la trasformazione del racconto teogonico tradizionale in narrazione sulla creazione del mondo materiale[32], che include e prelude a quello umano.

A VIII 4 ss. il commentatore introduce l'esegesi a versi orfici che legittimano la sovranità di Zeus dal momento in cui «prese dal padre il governo vaticinato», assimilando la presa del potere del figlio, da cui procede la genealogia divina, alla perdita di potere dell'elemento fuoco nell'unione con gli altri elementi, da cui prende avvio la formazione delle cose esistenti.

La somiglianza tra il verso orfico citato a VIII 4: Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ [πατρὸς ἑο]ῦ πάρα θέ[σ]φατον ἀρχήν, e quello citato a XIII 1: Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρὸς ἑοῦ πάρα [θέ]σφατ' ἀκούσα[ς] ha creato una confusione sull'attribuzione della profezia in conseguenza del modo di intendere l'iperbato a cui allude il testo, ricavabile dalla posizione di παρά piuttosto che dalla trasposizione di versi, come sostengono Rusten e West.

Ritenendo che i versi facessero riferimento alla profezia di Crono, Rusten[33] postulò che il commentatore, trovatosi di fronte a due varianti dello stesso verso, avesse preferito la lettura θέ[σ]φατον ἀρχὴν piuttosto che [θέ]σφατ' ἀκούσα[ς], allo scopo di chiarire l'espressione ὅπως δ' ἄρχεται di VIII 3.

West[34], invece, ritenendo che la profezia provenisse dalla Notte, trasferì il verso VIII 5 tra XIII 1 e XIII 4, interpretando il termine αἰδοῖον, che il commentatore identifica con il fallo, come epiteto di δαίμονα, e ricostruì il senso dei versi intendendo che Zeus aveva preso il governo dal padre ingoiando il dèmone glorioso[35], il venerabile Protogono[36], secondo la profezia della Notte.

[31] Nel papiro è citato per nome solo Eraclito, ma sono evidenti anche riferimenti ad Anassagora e a Diogene di Apollonia, cfr. A. LAKS, «Between Religion and Philosophy: the Function of Allegory in the Derveni Papyrus», cit., p.126.

[32] Cfr. C. CALAME, «Invocations et commentaires "orphiques": transpositions funéraires de discours religieux», cit., p. 13.

[33] J. S. RUSTEN, «Interim Notes on the Papyrus from Derveni», cit., p. 125 ss.

[34] M. L. WEST, *I poemi orfici*, cit., p. 96 ss.

[35] FABIENNE JOURDAN, *Le papyrus de Derveni*, cit., pp. 46-47, partendo dall'osservazione che in Omero κυδρός si applica generalmente a potenze femminili (Era o Letò in HOM., *Il.* 18, 184, Diche in HES., *op.* 257), ipotizza che δαίμων designi una figura divina femminile, Rea o Metis, ricavabile dalla qualificazione di Zeus come μητίετα in XV 6 e 11.

[36] M. L. WEST, *I poemi orfici*, cit., p. 97. Secondo A. BERNABÉ, «La théogonie orphique du papyrus de Derveni», cit., p. 103, δαίμονα κυδρόν designa Crono, padre di Zeus che conquistò

Il problema rilevante di queste colonne non è solo quello di stabilire a chi attribuire la profezia, ma soprattutto quale valore morfologico e semantico dare al termine αἰδοῖον che compare a XIII 4 e 9 e a XVI 1 e 3 e al plurale a XIII 7 e 9. Nell'uso epico il termine oscilla tra l'aggettivo «venerabile»[37] e il sostantivo «fallo»[38]; nel papiro l'assimilazione di αἰδοῖον al sole, senza il quale le cose che sono non possono nascere, farebbe propendere per il valore sostantivale del termine, indebolendo l'ipotesi che nei versi orfici citati αἰδοῖον abbia un significato diverso da quello proposto dal commentatore.

Burkert, basandosi sulla testimonianza di Diogene Laerzio, secondo la quale «Orfeo attribuì agli dèi gli atti ripugnanti che alcuni uomini commettono, ma raramente con l'organo della voce»[39], ha sostenuto che il commentatore fa riferimento all'ingoiamento da parte di Zeus del fallo di Urano castrato che, eiaculando, ha creato l'etere[40]: <βασιλῆος> αἰδοῖογ κα[τ]έπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος.

il governo del cielo detronizzando il padre. L'espressione δαίμονα κυδρόν a VIII 8 non è nuova nei testi orfici, cfr. *OF* 47: κλυτὲ δαῖμον (riferito al sole); *OF* 83: δαίμων μέγας (riferito a Eros e Metis); *OF* 85: δαίμονα σεμνόν (riferito a Metis); *OF* 155 ἀριδείκετε δαῖμον (riferito a Zeus); *Argon.* 14: κυδρὸν ἔρωτα; Thurii I 3: κλυτὲ δαῖμον.

[37] Accettano questo significato J. S. RUSTEN, «Phanes-Eros in Theogony of 'Orpheus' (*PDerveni* col. IX 4)», in *Atti del XVII Congresso internazionale di Papirologia*, Napoli 1984, p. 334; WEST, *I poemi orfici*, cit., p. 85; R. PARKER, «Early Orphism», in *The Greek World*, (A. POWELL ed.), London 1995, pp. 490 ss.

[38] Generalmente il singolare αἰδοῖον ha il significato di fallo, mentre il plurale αἰδοῖα indica gli organi genitali sia maschili che femminili. Il riferimento ad Afrodite come παρθένος αἰδοίη, nata dai genitali recisi di Urano (*OF* 127, 4), e la presenza di αἰδοῖα come sostantivo indicante i genitali di Urano in *OF* 183 potrebbero essere un indizio del legame di Afrodite con *aidoion* e, in linea con quanto notato dalla Jourdan, potrebbero suggerire l'ipotesi dell'identificazione del *daimon aidoion* con Afrodite. Nel papiro il termine compare sia al singolare (XIII 4 e 9; XVI 1 e 3) che al plurale (XIII 7 e 9). Per una discussione dell'interpretazione del termine nel papiro, cfr. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1983², p. 32; W. BURKERT, «Die neuen orphischen Texte. Fragmente, Varianten, 'Sitz in Leben'», in *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, (heraus. W. BURKERT, LAURA GEMELLI MARCIANO, E. MATELLI, L. ORELLI), Göttingen 1998, p. 389; A. BERNABÉ, «La théogonie orphique du papyrus de Derveni», cit., pp. 105-107.

[39] DIOG. LAERT., 1, 5.

[40] W. BURKERT, *Da Omero ai Magi*, cit., pp. 81-3, integra il testo con il genitivo <βασιλῆος> per giustificare il pronome maschile ὃς e dà al verbo ἐχθρώσκω+acc. il senso di «eiaculare». Per la costruzione transitiva di ἔχθορε, cfr. XIV 1 ἐχθόρηι τὸν λαμπρότατόν τε [καὶ λ]ευκό[τ]ατον (vel θ]ερμό[τατον). L'ipotesi di Burkert che il Cielo avrebbe eiaculato l'etere, è accettata da R.

L'ipotesi di Burkert favorisce l'affinità tra la narrazione del poema orfico e il mito hurrita-ittita di Kumarbi[41], allontanandosi sostanzialmente dal modello teogonico esiodeo, in cui Crono, dopo aver castrato Urano, è costretto, a sua volta, per evitare la perdita del regno, a ingoiare i figli[42].

Secondo Calame, il doppio senso di αἰδοῖον è determinato dalla connessione con il significato metaforico del termine che nella forma plurale αἰδοῖα designa i genitali (maschili e femminili). Ma, in séguito, passando dal plurale al singolare, consente l'associazione di αἰδοῖον con il sole, dotato dello stesso potere generativo del fallo, per cui Zeus, ingoiando il sole, ingoia il suo potere generativo oppure il fallo stesso[43], se si accetta il valore sostantivale del termine.

Brisson, invece, ritenendo che l'aggettivo maschile αἰδοῖον sottintenda θεόν o δαίμονα, oggetto del verbo κατέπινεν a XIII 4, coincidente con il primo nato (Protogono), suppone che l'interesse allegorico del commentatore risieda nel gioco polisemico di αἰδοῖον, aggettivo maschile, organo genitale e sole, quest'ultimo, assimilato al fallo di Urano, amputato da Crono, e collocato in posizione intermedia sì da consentire alle cose di venire all'esistenza[44].

In realtà, se il commentatore a XIII 6 invita a leggere i versi uno alla volta, è perché i versi orfici citati a XIII 1 e 4 sono consecutivi e l'iperbato, evidente al verso citato a VIII 4, manca in XIII 1 dove παρά reggerebbe l'accusativo θέσφατα. Infatti, accettando παρᾲ [θ]έσφατα al posto di πατρὸς ἑοῦ πάρα [θ]έσφατα, si su-

JANKO, «The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi?*): a new translation», cit., p. 24, n. 124, e da A. BERNABÉ, «La théogonie orphique du papyrus de Derveni», cit., p. 112. Al contrario, G. BETEGH, *The Derveni Papyrus*, cit., pp. 154-156, preferirebbe interpretare Αἰθήρ come teonimo, attestato in altre teogonie orfiche (OF 37, 54, 60, 65, 66, 70, 73, 74, 90, 107), designante il partner maschile di Nyx.

[41] Cfr. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, cit., pp. 31-33, 45-46; BURKERT, *Da Omero ai Magi*, cit., p. 82; A. BERNABÉ, «La théogonie orphique du papyrus de Derveni», cit., pp. 105-106.

[42] HES., *th.* 497 usa il verbo καταπίνω per indicare l'azione di Crono che ingoia la pietra; in *OF* 58, 129, 167 il verbo designa l'ingerimento di Phanes-Protogono da parte di Zeus.

[43] Cfr. C. CALAME, «Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary», in *SDP*, pp. 66-70.

[44] Cfr. L. BRISSON, «Sky, Sex and Sun. The meanings of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni Papyrus», *ZPE*, 144 (2003), pp. 19-29. FABIENNE JOURDAN, *Le papyrus de Derveni*, cit., pp. 60-63, aggiunge a sostegno dell'interpretazione di Brisson il confronto con HERACL., B 15 DK: εἰ μὴ ... ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργασται.

pererebbe la difficoltà del soggetto maschile da cui dipende la proposizione relativa ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος e si eviterebbe di assimilare l'αἰδοῖον al sole: «Zeus quando, contro i vaticini, dopo aver udito, (...) ingoiò il fallo di suo padre, che per primo sprizzò fuori l'etere», chiarendo così discorso cosmogonico e funzione teologica.

A XVII 12 il commentatore continua il suo discorso su Zeus, citando il verso di un *Inno orfico a Zeus*, già noto, prima della scoperta del papiro, nella parafrasi platonica delle *Leggi*[45] che fa riferimento a un antico *logos,* ripreso anche nel *de mundo* pseudoaristotelico[46] e in una più tarda versione citata da Porfirio[47]: Ζεὺς κεφα[λή, Ζεὺς μέσσ]α, Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υκται]. L'idea di un dio unico che è inizio, fine e mezzo di tutte le cose corrisponde al dio primo e ultimo di XVII 6 e XVIII 12. Zeus è ὕστατος perché chiude la successione genealogica da Urano, ma è anche πρῶτος perché, ingoiando il fallo del padre, diventa genesi di tutte le cose[48]. Ciò che il dio ha riunito in sé riemerge attraverso l'atto intellettuale che salda la realtà materiale, il mondo, all'intelligenza che l'ha concepito: οὔκουν ἐμήσατο τὸν Ζᾶνα ἕτερος Ζεύς, ἀλλ' αὐτὸς αὑτῶι σθένος μέγα[49].

La parentesi dell'*Inno a Zeus* è parte integrante della teogonia di Derveni, consonante con l'idea del dio universale che contiene e produce tutte le cose che sono state generate o saranno generate in sèguito, e conferma lo spostarsi della genesi del mondo verso una tesi creazionista il cui senso «non può essere altro che quello di individuare una coerenza all'interno dello spazio umano»[50]. Se per Esiodo il discorso cosmogonico riguarda solo gli dèi, per gli orfici si tratta invece «di trovare senso (...) alla precarietà dell'uomo»[51].

[45] PLAT., *leg.* 4, 715e-716 a (= *OF* 21).

[46] PS.-ARIST., *de mundo* 401 a 25 (= *OF* 21 a). Il trattato è ritenuto aristotelico da G. REALE, *Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro*, Napoli 1974.

[47] *OF* 168.

[48] Cfr. col. XVI 3-6; *OF* 167.

[49] Col. XXIII 4.

[50] GIULIANA SCALERA MCCLINTOK, «La teogonia di Protogono nel papiro Derveni. Una interpretazione dell'orfismo», *Filosofia e Teologia*, 2 (1988), p. 143, sottolinea che, a differenza di Esiodo, per il quale l'atto di violenza cosmica, sia nel caso di Urano che in quello di Crono, sblocca l'impedimento della genesi, nei versi orfici l'evento cosmogonico risulta da un atto creativo coincidente con la creazione intellettuale.

[51] GIULIANA SCALERA MCCLINTOK, «La teogonia di Protogono nel papiro Derveni. Una interpretazione dell'orfismo», cit., p. 143.

A XIX 10, il commentatore, partendo dalla considerazione che ogni cosa prende nome da ciò che in essa prevale, cita un altro verso dello stesso *Inno*: Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἁπάντων ἀργικέραυνος[52]. Questo verso gli consente il confronto tra la sovranità di Zeus e l'aria, elemento preesistente alla formazione degli elementi, che tutto domina[53]. L'idea di un dio sovrano, guida (o principio) d'ogni cosa, conferma la presenza di un Intelletto divino che regge l'ordinamento universale e l'esistenza di una realtà immutabile nella mutabilità dei fenomeni e nel fluire del tempo.

X 9; XI 1 ss.; XIV 6. Νύξ, Οὐρανὸς Εὐφρονίδης. Stabilita l'identità tra le forme verbali φωνεῖγ καὶ λέγειν καὶ διδάσ[κειν], il commentatore dimostra il parallelismo tra πανομφεύουσαγ, un neologismo per πανομφαῖος, e πάντα διδάσκουσαν, attributi che qualificano la Notte e ne giustificano le capacità profetiche attestate nelle teogonie orfiche[54]. Inoltre, stabilita l'identità tra χρῆσαι e ἀρκέσαι, egli definisce anche la funzione protettiva del vaticinare a XI 10, dove ho tentato di integrare il verso trovando il parallelo in Hom., *Il.* 15, 529. Il commentatore aggiunge alla qualità profetica della Notte anche la funzione metaforica di dare nutrimento (cfr. X 11).

Le parole ἐξ ἀ[δύτοι]ο . . . χρῆσαι, interpretate dal commentatore etimologicamente (ἄδυτον ε[ἶ]ναι τὸ βάθος τῆς Νυκτός· οὐ γ[ὰρ] δύνει ὥ[σ]περ τὸ φῶς), evocano l'immagine di una Notte profetica, profonda e impenetrabile, di fronte alla quale niente può celarsi perché tutto vi è assorbito. Il gioco etimologico su cui si fonda il discorso del commentatore rinvia a Eraclito e in particolare al frammento eracliteo B 16 DK: τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι, trasmessoci da Clemente Alessandrino[55].

La locuzione eraclitea τὸ μὴ δῦνον, che Clemente riferisce all'impenetrabilità della luce divina cui nessuno può sfuggire, ha condizionato l'esegesi dei commentatori moderni. Grazie al confronto tra τὸ μὴ δῦνον e οὐ γ[ὰρ] δύνει, proposta nel papiro, siamo in grado di distinguere il pensiero di Eraclito dall'interpretazione di Clemente: τὸ μὴ δῦνόν «ciò che non tramonta» non è la luce, come dice Clemente, bensì la Notte[56], perché, come è spiegato nel papiro, ἄ-δυτον ε[ἶ]ναι τὸ βάθος τῆς Νυκτός.

[52] Cfr. *OF* 21a, 7.

[53] Cfr. Diog. Apoll., B 5 DK.

[54] Sulla Notte nelle cosmogonie greche, cfr. G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, cit., pp. 17-33; Clemence Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris 1986²; A. Bernabé, «Las Noches en las Rapsodias órphicas», in *Actas del IX Congreso de la Societadad Española de Estudios Clásicos*, Madrid 1998, pp. 71-76.

[55] Clem. Alex., *paedag.* 2, 99, 5.

D'altronde, occorre ricordare che in Eraclito non mancano altri riferimenti alla teologia orfica. Infatti, polemizzando con Esiodo, il filosofo afferma che: «Esiodo sapeva moltissime cose, ma non conosceva né la notte (*euphrone*) né il giorno; infatti sono un'unica cosa»[57]. Nel frammento eracliteo, l'uso di εὐφρόνη al posto di νύξ tradisce il riferimento a una teogonia orfica in cui la Notte, a differenza di quanto è attestato nel mito di successione esiodea, noto anche a Omero[58], non s'esplica come realtà notturna e privativa che presiede alla discendenza da Caos[59], ma è l'entità cosmica, che genera Urano e si manifesta come intelligenza (*eu-phrone*) ordinatrice del cosmo[60]. A tale tradizione fa esplicito riferimento il verso orfico citato nel papiro a XIV 6: Οὐρανὸν̣ Εὐφρονίδην̣, ὃς πρώτιστ̣ο̣ς βασίλευσεν. La designazione di Urano con il matronimico Εὐφρονίδης e la sua qualità di πρώτιστος βασιλεύς contrastano con il modello cosmogonico esiodeo in cui Urano nasce da Gaia ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου[61] e solo Zeus diviene re alla fine[62]. Il verso orfico presuppone la discendenza di Urano dalla Notte, dalla quale il dio erediterebbe il governo del mondo.

Pur rispettando l'ordine teogonico esiodeo che procede in successione da Urano (primo re nella teogonia di Derveni) a Crono (primo re nella teogonia di Esiodo)[63] e quindi a Zeus, la teogonia di Derveni rivela differenze e deviazioni non solo da Esiodo ma anche dalla teogonia rapsodica in cui la successione procede da Erichepeo: «per primo regnò l'inclito Erichepeo; seconda la Notte, che ricevette

[56] Cfr. anche Heracl., B 99 e 54 DK e le mie osservazioni in «Euphrone: una divinità orfica?», *PdP,* 40 (1985), pp. 424-425.

[57] Heracl., B 57 DK.

[58] Cfr. le formule omeriche Ζεὺς Κρονίδης e Οὐρανίωνες.

[59] Hes., *th.* 123-125; 211-232. Esiodo parlando della filiazione di Notte da Chaos, esclude qualsiasi rapporto tra la generazione di Chaos e quella di Terra e di Cielo stellato, consegnando la Notte all'oscura sfera dell'esistenza rivolta alla morte.

[60] Il termine εὐφρόνη come eufemismo per notte è già usato in Esiodo (*op.* 560). Per la Notte all'origine delle genealogie divine, cfr. Arist., *met.* 1071b, 1072a; 1091b (= *OF* 24); Eudem., fr. 150 Wehrli (= *OF* 28).

[61] Hes., *th.* 123-125. Cfr. Marisa Tortorelli Ghidini, «L'ambiguo potere delle Madri», in *Il potere invisibile. Figure del femminile tra mito e storia* (a cura di Simona Marino, Claudia Montepaone, Marisa Tortorelli Ghidini), Napoli 2002, pp. 7-23.

[62] Hes., *th.* 883.

[63] Hes., *th.* 476.

la potestà regale dal padre; terzo Urano che la ricevette dalla Notte; quarto Crono che la prese con la violenza, come dicono, al padre; quinto Zeus che superò con la forza il padre; dopo di lui, sesto fu Dioniso»[64].

La teogonia di Derveni sembra concordare invece con la teogonia di Eudemo che fa cominciare tutto dalla Notte, condividendo con le *Rapsodie* l'idea di una fase cosmogonica, in cui la sovranità si trasmette pacificamente e precede la successione regale di padre in figlio, caratterizzata da conflitti violenti[65].

Sia che la sequenza Urano Crono Zeus proceda dalla discendenza madre figlio (Notte-Cielo), sia che proceda dalla discendenza padre figlia (Erichepeo-Notte), Urano è *protistos basileus* perché è il primo re di una successione che procede dall'atto di violenza del figlio (XIV 8-9: ἀφαιρεθῆναι γὰρ τὴμ βασιλείαν αυτόγ).

XII 2 ss. Ὄλυμπος-χρόνος. L'esegesi allegorica del verso orfico ὡς ἄ[ρξαι κα]τὰ καλὸν ἕδος νιφόεντος Ὀλύμπου[66] e l'assimilazione dell'Olimpo a χρόνος problematizzano la riflessione cosmologica sull'Olimpo, assimilato generalmente ai luoghi celesti e inteso come sinonimo di cielo[67], oppure identificato con il monte più alto della Grecia e assimilato alla sede degli dèi[68]. L'assimilazione Olimpo-tempo tiene conto probabilmente di una diversa riflessione cosmogonica, in cui ὄλυμπος e οὐρανός sono parti distinte del cielo[69], ma non è estranea all'ambiguità semantica del verbo ἄ[ρξαι, oscillante tra iniziare e governare.

Purtroppo, la lacunosità del papiro non consente di stabilire se il commentatore sia a conoscenza della tarda riflessione orfica su Χρόνος ἀγήραος o ἀφθιτόμητις[70], il dio che insieme con Etere e Caos costituisce, come riferisce Damascio, la prima triade, producendo, modellato o generato nell'Etere, l'uovo cosmico[71] donde balza fuori Phanes, il dio alato detto anche Protogono[72] oppure Eros splendente dalle ali d'oro, secondo la parodia degli *Uccelli* di Aristofane[73].

Il problema del Tempo ha suscitato un vivace dibattito tra chi sostiene che l'intuizione del Tempo come divinità originaria non possa essere anteriore al II secolo d. C.[74] e chi invece accetta che la concezione astratta del Tempo in Grecia esisteva già nel VI-V secolo a. C.[75]. Purtroppo la lacunosità della colonna consente solo supposizioni, e l'esegesi relativa all'aggettivo νιφόεις, attributo dell'Olimpo, che avrebbe potuto aggiungere argomentazioni all'assimilazione, è troppo frammentaria per aiutarci a risolvere il problema.

Tuttavia, anche se con molta cautela, si può tentare di congetturare il discorso mancante. Partendo dall'affermazione di Damascio che la seconda triade di «una teologia orfica abituale»[76] è formata da uovo, tunica e nuvola, e che le tre nozioni, cui i termini rinviano, esplicano una medesima funzione cosmogonica, probabilmente di involucro o di occultamento, si può ipotizzare, sulla base del legame fonetico e semantico tra νεφέλη e νιφόεις, che l'Olimpo coperto di neve, sede degli dèi, sia assimilabile al tempo (o Tempo)[77] «nebbioso» delle origini da cui pro-

[64] *OF* 107; cfr. *OF* 101, 111.

[65] Sull'argomento, cfr. Marisa Tortorelli Ghidini, «Matronimici e sovranità», in *L'incidenza dell'Antico. Studi in memoria di Ettore Lepore*, III, Napoli 1996, pp. 321-330.

[66] Il verso si legge anche in *Hymn. ad Heracl.* 7.

[67] Cfr. Eusth., *ad Il.* 1, 18 κατὰ τὴν ἀλληγορίαν Ὄλυμπός ἐστιν ὁ οὐρανὸς. παρὰ <τὸ> ὁλολαμπῆς εἶναι.

[68] Aristarco sostiene che l'Olimpo è un monte della Macedonia non identificabile con il cielo, perché l'Olimpo è μακρός, mentre il cielo è εὐρύς. Nel pensiero orfico l'alto Olimpo è la dimora eterna degli immortali (*OF* 89), e lì i beati chiamarono Fanes il primo nato (*OF* 85).

[69] Cfr. Parm., B 11 DK; Phil., A 16 DK. Sull'argomento, cfr. Maria Serena Funghi, «P. Brux. Inv. E. 7162 e P. Med. Inv. 7182. Due discussioni su 'Olimpo'», *PdP*, 38 (1983), p. 11 ss.; Francesca Schironi, «L'Olimpo non è il cielo: esegesi antica nel Papiro di Derveni, in Aristarco e in Leagora di Siracusa», *ZPE*, CXXXVI (2001), pp. 11-15.

[70] Cfr. *OF* 66.

[71] Cfr. *OF* 72. Sul simbolismo dell'uovo, cfr. S. Anemoyannis-Sinanidis, «Le symbolisme de l'oeuf dans les cosmogonies orphiques», *Kernos*, 4 (1991), pp. 83-90.

[72] Cfr. *OF* 54, 60, 65. L'appellativo ἀγήραος è conferito a Zurvn e Kala, controparti iraniana e indiana del Tempo: cfr. M. L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, tr. it. Bologna 1993, pp. 63-68; M. L. West, *I poemi orfici*, cit., p. 202.

[73] *OF* 1; cfr. *OF* 74.

[74] L. Brisson, *Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1995, pp. 37-55; «*Chronos* in Column XII of the Derveni Papyrus», in *SDP*, pp. 149-165, ritiene che la personificazione del Tempo risalga a tarde versioni della cosmogonia orfica, probabilmente influenzate dal mitriacismo. Inoltre, respinge la lettura Χρόνος di Ferecide B 1 DK, proposta da Damascio e Diogene Laerzio, accettando Κρόνος di Probo e Ermia, e ritiene che la divinizzazione del Tempo attestata in Pindaro (*ol.* 2, 17-19; *ol.* 10, 50-55; fr. 33 Snell-Maehler; fr. 159 Snell-Maehler) sia estranea al concetto del dio Tempo delle *Rapsodie*.

[75] Sull'ipotesi che nel papiro di Derveni si faccia riferimento a Tempo, cfr. Marisa Tortorelli Ghidini, «Nephele: una metafora orfica arcaica», *PdP*, 44 (1989), pp. 29-36; sul Tempo in Ferecide cfr. H. S. Schibli, *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990, pp. 14-18; Luisa Breglia, «Ferecide di Siro tra orfici e pitagorici», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 178-183.

[76] Cfr. *OF* 60 (= Damasc., *de princ.* 123).

[77] Cfr. il mio articolo, «Nephele: una metafora orfica arcaica», cit., pp. 34-36.

cedono tutte le successioni divine. Purtroppo, mentre dell'uovo e della tunica sono rimaste tracce significative anche in altre cosmogonie[78], la nuvola avrebbe conservato solo marginalmente la funzione di metafora religiosa[79].

XIV 2 ss., XV 6. Κρόνος. Il commentatore, spiegando che Crono nacque dal sole alla terra, perché, grazie al sole, il dio causò lo scontrarsi delle cose tra loro, sembra modificare la genealogia tradizionale, per altro accettata a XV 6, secondo la quale Crono, figlio di Urano e Gea, tolse il regno al padre e fu, a sua volta, detronizzato dal figlio Zeus.

Della teogonia orfica originale il papiro conserva solo una parte di verso: ὃς μεγ' ἔρεξεν, cui tien dietro la parafrasi del commentatore che spiega che (Orfeo) chiamò Crono il dio che commise una grande azione contro Urano, cioè lo privò del regno. La «grande azione» di Crono è infatti la castrazione di Urano, il dio primo nato che sprizzò fuori l'etere.

Il commentatore più che polemizzare con la genealogia tradizionale trasforma la genealogia mitica in spiegazione fisica, secondo la quale Crono deriva dal Sole[80] perché il sole si identifica con il fallo di Urano e la sua azione non si compie in cielo ma sulla terra. Infatti, servendosi dell'etimologia di Crono da κρούων νόος e assimilando il νοῦς a Crono[81], aggiunge che il sole in quanto dotato di calore produce, come il νοῦς, lo scontrarsi degli elementi tra loro. Infine, paragonando l'azione di Zeus all'azione del sole, spiega che il dio, privando del regno il padre, cioè neutralizzando l'attività negativa del calore, determina la successivà aggregazione degli elementi e la riformazione del cosmo.

XV 13. Μῆτις. Nel papiro la lettura Μῆτιγ κα[τέπινεν, proposta da Janko 1997 e 2001, ma poi dallo stesso respinta nell'*Interim Text* del 2002, procede dal

[78] Per l'uovo cosmico, cfr. *OF* 1, 54, 56, 57, 60; per la tunica, cfr. *OF* 192; *HO* 19, 16. Sullo sviluppo della metafora, cfr. M. GIGANTE, *L'ultima tunica*, cit., 11-33.

[79] Il vocabolo è presente nel lessico religioso: si pensi all'epiteto di Zeus νεφεληγερέτα, alla dea Νεφέλη, madre di Frisso ed Elle, nominata da HES., fr. 68 M.-W., alle Νεφέλαι che siedono sulle sacre nevose vette d'Olimpo nell'omonima commedia di ARISTOPH., *nub.* 248.

[80] Cfr. L. BRISSON, «Sky, Sex and Sun. The meanings of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni Papyrus», cit., p. 21.

[81] Cfr. *OF* 131. Sull'argomento, cfr. L. BRISSON, «La figure du Kronos orphique chez Proclus», *RHR*, 219 (2002), pp. 435-458.

confronto con il racconto esiodeo, secondo il quale Zeus ingoia Metis per sfuggire alla detronizzazione[82]. Il verbo congetturato καταπίνω compare in alcuni frammenti orfici[83] per indicare l'ingoiamento di Phanes da parte di Zeus, ed è attestato a XIII 4 per indicare l'ingoiamento dell'αἰδοῖον o dell'αἰδοῖον θεόν.

In ogni caso, nel poema di Derveni, a differenza di quanto avviene nella *Teogonia* esiodea in cui Metis, la divinità femminile, sposa di Zeus, necessariamente subalterna al dio maschio, grazie alla quale, assorbendo in sé le sue qualità, il dio impone l'ordine nel cosmo, l'ingoiamento di Metis darebbe origine a un nuovo ciclo cosmico che inizia con Afrodite, divinità responsabile della *mixis* sia a livello cosmico che a livello umano, e di altre divinità o figure divine del mondo fisico come Oceano e Acheloo, rispettivamente identificate con aria e acqua[84].

L'identificazione, nelle tarde teogonie orfiche, di Metis con il «demone venerabile» che porta in sé la semenza degli dèi e che i beati nell'alto Olimpo chiamano «Phanes primogenito»[85], dio androgino, διφυῆ[86], «che si pone al di sopra o, in ogni caso, al di là di Zeus»[87], può solo suggerire, ma non provare, che nel papiro Metis sia assimilata a Phanes e ingoiata da Zeus.

La difficoltà di inserire Metis nel racconto teogonico di Derveni ha favorito l'ipotesi, accettata da autorevoli studiosi, che μῆτις non sia teonimo, ma nome astratto[88]. In tal caso, la presenza del termine nel testo di Derveni potrebbe derivare da una strategia etimologica che fa dipendere da μῆτις sia l'aggettivo μητίετα[89] sia il verbo μήσατο[90], attestato a XXIII 4. Accettando quest'ipotesi, il commentatore spiegherebbe che Zeus, come conseguenza dell'ingoiamento del fallo di Urano, acquisisce intelligenza (μῆτιγ) e dignità regale (βασιληΐδα τιμ[ήν), qualità indispensabili per riorganizzare la creazione del cosmo (μήσατο).

[82] HES., *th.* 886-890.

[83] Cfr. *OF* 58, 129, 167.

[84] Col. XXI 5.

[85] *OF* 85; cfr. *OF* 168, 9; 169, 4.

[86] *OF* 87.

[87] M. DETIENNE - J.-P. VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, tr. it. Roma-Bari 1978, p. 98.

[88] A. BERNABÉ, «La théogonie orphique du papyrus de Derveni», cit., p. 114.

[89] Col. XV 11.

[90] L'idea di un dio creatore che attualizza la creazione mediante un processo intellettivo rinvia a Parmenide B 13 DK, cfr. BURKERT, *Da Omero ai Magi*, cit., p. 80.

XVI 3. Πρωτόγονος. L'identificazione di Πρωτόγονος con Phanes, il dio orfico attestato nelle *Rapsodie*[91], non è condivisa da tutti gli studiosi. Alcuni obiettano che Protogonos-Phanes compare tardi sia nei testi letterari che nell'iconografia[92] e che la sua presunta presenza nel papiro contrasta con l'affermazione che Urano πρώτιστος βασίλευσεν a XIV 6[93]. Su questo punto, Brisson cerca di giustificare l'espressione «prima di tutti regnò» citando come parallelo la spiegazione di Proclo (*OF* 112) delle frase πρώτιστος γάμος. L'analogia tra sovranità e *gamos* giustificherebbe il riferimento al primo regno divino come primo matrimonio cosmico, cioè quello di Urano e Gea[94].

In realtà il poeta potrebbe voler dire che Urano non fu il primo sovrano in assoluto, ma il primo sovrano di sesso maschile in una discendenza che parte dal femminile (*OF* 111). Infatti, sia che Protogono consegni lo scettro alla Notte, sia che, come nel papiro, la Notte preceda gli altri dèi nella successione regale, risulta chiaro che Urano regnò per primo perché fu il *protogonos basileus* che sprizzò fuori l'etere, dando inizio alla generazione: πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου (XVI 3); πατρὸς ἑοῦ ... αἰδοῖον κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος (XIII 1, 4).

Πρωτόγονος, aggettivo in Omero (*Il.* 4, 102) e in Esiodo (*op.* 543), è epiteto di Phanes o usato al posto di Phanes nelle teogonie orfiche[95] e si personifica quando Zeus l'ingoia e con lui tutta la creazione. L'idea di un universo concentrato in un dio che ingloba in sé l'esistente: αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο, richiama il passo delle *Rapsodie* in cui Zeus ingoiando Phanes, il re primogenito (*OF* 167), μονογενής (*OF* 61), ricompone l'universo nel suo ventre.

XVIII 3 ss., XIX 4. Μοῖρα. Il commentatore segnala che Moira è πνεῦμα e aggiunge che l'espressione Μοῖραν ἐπικλῶσαι[96], attribuita a Orfeo, due volte citato per nome alla colonna XVIII, è incompresa dagli uomini comuni che non sanno

[91] Per l'uso di Πρωτόγονος come epiteto o al posto di Phanes, cfr. *OF* 54, 86, 87.

[92] Cfr. R. TURCAN, *s. v.* «Phanes», *LIMC*, 7, 1(1994), pp. 363 ss.; F. TORYSSEN, «Phanes and Dionysos in the Derveni Papyrus», *Symb. Osl.*, 80 (2005), pp. 7-22.

[93] A. BERNABÉ, «La théogonie orphique du papyrus de Derveni», cit., pp. 107-111, identifica Protogonos con il Cielo.

[94] Cfr. *OF* 112 in cui Proclo spiega l'espressione πρώτιστος γάμος, cioè l'unione tra Terra e Cielo, come prima unione di esseri distinti per forze ed energie. Sul passo, cfr. L. BRISSON, «Sky, Sex and Sun. The meanings of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni Papyrus», cit., p. 28.

[95] *OF* 58, 64, 85, 173, 167 a.

[96] Secondo R. MERKELBACH, «Der orphische Papyrus von Derveni», *ZPE*, 1 (1967), p. 23

né che cos'è la Moira né cos'è il tessere. Secondo il commentatore l'espressione si chiarisce ammettendo l'identità tra la Moira che fila il destino e la φρόνησις di Zeus che stabilisce passato, presente e futuro[97].

Già in Omero la metafora del filare è attribuita a Moira[98] e in Esiodo le Moire sono un gruppo divino di tre dee, con nomi trasparenti relativi alla filatura[99], Cloto, Lachesi e Atropo, inserite in una doppia genealogia. Figlie della Notte, sorelle delle Kere e delle Esperidi, le Moire sono le dee che perseguono le trasgressioni[100]; figlie di Zeus e Themis, sorelle delle Horai e delle Charites, sono figure normative, cui è attribuito da Zeus di concedere «ai mortali di avere il bene e il male»[101].

Il commentatore di Derveni non accenna alla genealogia di Moira, ma associa la dea a Zeus sul doppio livello teologico e fisico. Infatti, attraverso un processo linguistico assimilativo, il commentatore dice che Moira è φρόνησις τοῦ θεοῦ e mette in rapporto ἐπικλῶσαι con ἐπικυρῶσαι aggiungendo anche che Moira è πνεῦμα, soffio vitale e divino che penetra tutte le cose, perché l'aria è Zeus. L'identificazione di Moira con l'intelligenza del dio sembra preesistere alla denominazione del dio come Zeus che, attraverso la relazione tra filare e fissare lo stato temporale delle cose, impone la propria sovranità sul tempo[102] (cfr. a XII 3 l'equazione Olimpo = tempo); laddove, l'assimilazione della Moira al soffio che agisce nell'aria, con cui per altro Zeus è assimilato, determina la formazione delle cose nell'aria.

Anche in Platone le Moire, sorelle di Ananke, hanno nomi associati alle denominazioni delle cose filate: Lachesi fila il passato, Atropo il futuro, e cantano facendo girare i cerchi dell'universo[103]. Nel *de mundo* pseudo-aristotelico, l'anonimo

l'espressione rinvia a un verso orfico congetturabile: Μοῖρα δ' ἐπέκλωσεν τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα Ζεύς (cfr. *OF* 167).

[97] In *OH* 59, 14 Moira è associata al *noos* di Zeus. Cfr. le acute osservazioni di M. VEGETTI, «Iatròmantis. Previsione e memoria nella Grecia antica», in *I signori della memoria e dell'oblio. Figure della comunicazione nella cultura antica* (a cura di M. BETTINI), Firenze 1996, pp. 65-81.

[98] HOM., *Il.* 10, 24, 209-210. Il termine è attestato al plurale solo in *Il.* 24, 49.

[99] In Omero sono attestate le Κλῶθες «Filatrici» (*Od.* 7, 197), figure divine distinte dalle Moire. In Esiodo (*th.* 219, 905) il singolare, Κλωθώ, è nome di una delle Moire.

[100] HES., *th.* 217-222.

[101] HES., *th.* 904-906. Moire, Horai e Charites sono spesso associate ad Afrodite.

[102] Cfr. C. CALAME, «Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary», in *SDP*, p. 74.

[103] PLAT., *resp.* 10, 617 c; cfr. *leg.* 12, 960 c-d. Afrodite è madre di Ananke in *OH* 55, 3; in EPIM., B 19 DK Afrodite, Moire ed Erinni nascono da Crono.

autore conferma la stessa metafora, invertendo le attribuzioni: ad Atropo il passato, a Lachesi l'avvenire, e a Cloto, che fila a ciascuno il proprio destino, il tempo attuale[104].

XXI 5, 10.' Ἀφροδίτη. L'etimologia dei teonimi fu un problema sentito con forza dagli orfici[105] come risulta dalla notizia d'Atenagora (*OF* 57) che «Orfeo fu il primo a ricercare i nomi degli dèi», e dall'osservazione di Proclo (*OF* 68) che «Orfeo con i nomi mostrò tutte le cose che stanno nel cielo sin dalla primissima causa» o, come dice Simplicio (*OF* 204), alterò i nomi propri.

Nel papiro il commentatore, che a XIV 3 ha spiegato la formazione del cosmo dallo scontrarsi degli elementi tra loro servendosi dell'etimologia di Crono da κρούων νόος, applica lo stesso procedimento etimologico ad Afrodite da ἀφροδισιάζειν, per giustificare il processo di unione degli elementi e di ricreazione del cosmo da parte di Zeus (XXI 5). In Esiodo la dèa che nasce dalla spuma dei genitali tagliati di Urano prende il nome di Afrodite[106] giustificando così il legame con l'ἀφρός[107] e con i μήδεα[108]. L'ampiezza del consenso nei confronti dell'etimologia esiodea è evidente nel *Cratilo*[109] in cui Platone dice che «non val la pena di contraddire Esiodo», concordando sull'etimologia di Afrodite per essere la dea nata dall'ἀφρός. In linea con questa etimologia, anche Diogene d'Apollonia spiega τὰ ἀφροδίσια come esito di un processo biologico secondo il quale lo sperma che, per effetto del calore, si agita e schiumeggia, è l'*aphros* del sangue che determina i rapporti sessuali[110].

[104] Ps.-Arist, *de mundo* 401 b, 16-33.

[105] Cfr. A. Bernabé, «Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos», in *Revista española de lingüística*, 22 (1992), pp. 25-54.

[106] Cfr. Gabriella Pironti, «Au nom d'Aphrodite: réflexions sur la figure et le nom de la déesse née de l'*aphros*», in *Nommer les Dieux. Théonimes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (par Nicole Belaysche, P. Brulé, etc.), Rennes 2005, pp. 129-142.

[107] Hes., *th.* 196: ἀφρογενέα.

[108] Hes., *th.* 200: φιλομμειδέα. Il termine μήδεα, come αἰδοῖον, ha un doppio significato, fisico e intellettuale (v. anche il verbo ἐμήσατο a XXIII 4). Procl., *in* Pl. *Cratyl.* 406 c (= *OF* 127), presenta Afrodite come la Παρθένος αἰδοίη, epiteto che qualifica la dea anche in Hes., *th.* 194, nata dalla spuma dei genitali di Urano. Poi, nello stesso passo (*in* Pl. *Cratyl.* 406 d), ricorda la seconda nascita della dea da Zeus che, preso dal desiderio di generare, lasciò cadere l'ἀφρός nel mare prima di raggiungere Dione (= *OF* 183).

[109] Plat., *Crat.* 406 d. Cfr. G. Genette, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris 1976, pp. 11-37 ; T. M. S. Baxter, *The Cratylus. Plato's Critique of Naming*, Leiden 1992, pp. 130-139.

[110] Diog. Apoll., A 24 DK; cfr. anche A 19 ; B 6 DK. Cfr. A. Laks, *Diogène d'Apollonie*, cit., pp. 44, 48.

Nelle *Rapsodie* è attestata una doppia nascita di Afrodite, dai genitali recisi di Urano e dal seme di Zeus[111], in ogni caso, attraverso il nesso semantico con ἀφρός. Non è improbabile che anche la teogonia di Derveni faccia riferimento alla doppia nascita di Afrodite, figlia di Urano, come si ricava dall'epiteto Οὐρανία, generalmente designante la discendenza dal dio, e prima dea che nasce o rinasce da Zeus[112] accompagnata da Armonia e Peithò. La coppia divina sembra svolgere lo stesso ruolo attribuito a Eros e Himeros nella *Teogonia* esiodea e a Zelos e Apate nelle *Rapsodie*. I loro nomi confermano la relazione con la μίξις: Armonia, figlia di Afrodite nella *Teogonia* di Esiodo[113], è legata alla funzione armonizzatrice dell'accoppiamento, analoga a quella della mescolanza di cose affini durante il processo cosmogonico; Peithò, di cui manca il legame con Afrodite nella *Teogonia* esiodea[114], indica il cedimento delle particelle nel cosmo e dei corpi nell'unione secondo un ordine, retto da misura e proporzione.

Il commentatore, aggiungendo che alla dea «fu dato il nome di Afrodite, quando tutte le cose ora esistenti si mescolarono l'una all'altra», ribadisce il legame tra nome e azione, tra Afrodite e μίσγεσθαι, motivando la μίξις degli elementi dalle caratterestiche di Afrodite, erede di Eros[115], potenza cosmogonica e insieme potenza sessuale.

XXII 7 ss. Γῆ δὲ καὶ Μήτηρ καὶ Ῥέα καὶ Ἥρη ἡ αὐτή. Il commentatore continua il discorso sul processo cosmogonico e aggiunge le etimologie dei nomi divini con cui viene identificata la Terra: Ge, Madre, Rea o Era. A XXII 12, il commentatore cita un verso proveniente da una raccolta di *Inni*, in cui sono riportati

[111] *OF* 127; 183.

[112] Cfr. Vinciane Pirenne-Delforge, «Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'Ourania», in *Nommer les Dieux*, Rennes 2005, pp. 271-290.

[113] Hes., *th.* 937, 975.

[114] In Esiodo Peithò è figlia di Oceano e Tethys (*th.* 349), e concorre insieme alle Charites all'ornamento di Pandora (*op.* 73). Il legame tra Peithò e Afrodite è attestato, invece, per la prima volta in Sapph., fr. 96, 26-9.

[115] Hes., *th.*120-122. Ferecide (B 3DK) dice che Zeus, al momento di creare, si trasformò in Eros, e Proclo (*in* Pl. *Tim.* 32c), che riporta il passo, segnala che fu spinto a ciò dalla necessità di introdurre concordia (ὁμολογία) e amore (φιλία) in un mondo formato dai contrari, e il demiurgo stesso, che creò Afrodite ed Eros come suo compagno, ha dentro di sé la causa di Eros (= *OF* 184). Sull'Eros orfico, cfr. le interessanti osservazioni di C. Calame, «Eros initiatique et la cosmogonie orphique», in *Orphisme et Orphée*, pp. 227-247.

in sequenza gli stessi teonimi, ma scritti «con estrema accuratezza»[116]: Δημήτηρ [Ῥ]έα Γῆ Μή[τ]ηρ Ἑστία Δηιώι.

Lo stesso verso orfico compare anche nel *de pietate* 63 + 23 Gomperz di Filodemo, che cita Filocoro (*FGrHist* 328 F 185): κἀν τοῖς Ὕμνοις δὲ Ὀρφεὺς παρὰ Φιλοχόρωι Γῆν καὶ Δήμητρα τὴν αὐτὴν Ἑστίᾳ. La presenza dello stesso verso nel papiro e in Filocoro dimostra, secondo Obbink[117], che il testo di Derveni era letto e citato ad Atene nel tardo IV secolo a. C.

Terra e Demetra, fusione a sua volta di Γῆ e Μήτηρ[118], sono assimilate a Estia[119] e, secondo il papiro, anche a Rea e a Deiò, forma arcaica ipocoristica di Δημήτηρ, che conferma il legame onomastico grazie alla semplice assonanza con δηιοῦν.

Nelle ultime linee lacunose della colonna il commentatore, partendo dall'identificazione di Rea con Demetra (*OF* 145), sembra proporre l'etimologia di Rea dall'avverbio ῥεῖα/ῥέα/ῥᾳδίως, attestata da Proclo, *in* Pl. *Cratyl.* 143a, 9-15, citando la formula omerica θεοὶ ῥεῖαμ ζώοντες indicante la vita facile degli dèi. L'etimologia proposta da Platone (*Cratyl.* 402 b), associando Rea a ῥεῖν attraverso l'intermediario del sostantivo ῥεῦμα, potrebbe essere condivisa dal commentatore che a XXIII 6 interpreta l'espressione εὐρὺ ῥέοντα riferita a Oceano come metafora del potere di Zeus.

XXIII 3. Ὠκεανός. Il commentatore sta tentando probabilmente di conciliare la tradizione teogonica che fa risalire la genesi degli dèi e delle cose a Oceano, di cui è cenno in Omero (*Il.* 14, 201, ecc.) e nella tradizione orfica riportata da Pla-

[116] Cfr. A. C. Cassio, «Esametri orfici, dialetto attico e musica dell'Asia Minore», in *Synaulía. Cultura musicale in Grecia e contatti mediterranei*, (a cura di A. C. Cassio, D. Musti, L. E. Rossi), *AION*, 5 (2000), pp. 97-110.

[117] Sul passo di Filodemo, cfr. A. Henrichs, «Philodems, *De pietate* als mythographische Quelle», *CErc*, 5 (1975), pp. 5-38. Sul confronto con il papiro di Derveni, cfr. D. Obbink, «A Quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus' *On Piety*», cit., pp. 111-135; W. Burkert, *Da Omero ai magi*, cit., p. 79.

[118] Il legame tra Ge Meter e Demetra, attestato in antichi poeti e mitografi (*OF* 301), è evidente anche nel verso orfico citato da Diodoro: Γῆ μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδότειρα (*OF* 302). Per Proclo (*OF* 145), invece, Demetra deriva da Διὸς μήτηρ, perché Rea, divenendo madre di Zeus, cambiò il proprio nome in Demetra: Ῥείη τὸ πρὶν ἐοῦσα, ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ / Δημήτηρ γέγονε.

[119] Cfr. *OH* 27.

tone, *Cratyl.* 402b-c (= *OF* 15), con quella che attribuisce a Zeus la genesi dell'attuale realtà[120].

Anche in questo caso, come nel resto del commentario, l'autore distingue l'opinione dei non iniziati, legata alla superficie del discorso, per i quali Oceano è un fiume, dalla retta conoscenza degli iniziati che, secondo un'assimilazione teologica inattesa, riconoscono che «Oceano è l'*aer* e *aer* è Zeus» (XXIII 3). Opponendosi all'assimilazione di Oceano all'acqua come principio primordiale, il commentatore sembra difendere la concezione fisica in cui l'aria costituisce l'elemento dominante e, in linea con questa identità, spiega l'espressione εὐρὺ ῥέοντα non come qualificazione della forza impetuosa dell'acqua ma come metafora del potere del dio.

Nella tradizione omerica ed esiodea, Oceano, figlio di Urano e Gaia, è padre di tutte le fonti d'acqua dolce (Hes., *th.* 346, 367-368); è potenza cosmica di coesione (*Il.* 20, 7); fiume perfetto che circonda la terra (Hes., *th.* 959), da cui sgorgano tutti i fiumi, il mare, le fonti e i pozzi cupi (*Il.* 21, 195). Nel papiro, il commentatore, dopo aver assimilato Oceano all'aria, cui è assimilato anche Zeus, afferma che «certo non un altro Zeus concepì Zeus, ma egli stesso concepì una grande forza per se stesso» rifunzionalizzando probabilmente *Il.* 21, 194-195 in cui Omero sottolinea che né il gagliardo Acheloo nè il μέγα σθένος Ὠκεανοῖο possono competere con il sommo Zeus[121].

Nel papiro Acheloo, uno dei figli di Oceano nella tradizione esiodea (Hes., *th.* 337-340), è una tappa successiva nella genealogia delle acque. Il commentatore, evidenziando la natura acquatica di Acheloo negata a Oceano, rifunzionalizza il verso, associando la forza grande di Oceano al vigoroso corpo del fiume per ribadire che «Zeus concepì una grande forza per se stesso».

XXIV 10; XXV 1. Σελήνη. Con l'aggettivo ἰσομελής il commentatore fa riferimento probabilmente al disco lunare nella fase del plenilunio. Infatti, Selene, figura mitica che la tradizione esiodea presenta come figlia di Theia e Iperione[122],

[120] Maria Serena Funghi, «Una cosmogonia orfica nel papiro di Derveni», cit., p. 24.

[121] Sull'identità con il primo dei due versi frammentari di un recente papiro londinese e la constazione che entrambi facciano riferimento allo stesso verso dello stesso poema, cfr. G. B. D'Alessio, «Textual Fluctuations and Cosmic Streams: Ocean and Acheloos», *JHS* 124 (2004), pp. 16-37.

[122] Hes., *th.* 371 ss.; *hymn. ad Sol.* 2-7 (madre di Selene è Euriphaessa); *hymn. ad Merc.* 4, 99 (padre di Selene è Pallante). Nella tradizione greca, a Selene sono collegati personaggi come Museo, Epimenide e Pitagora.

indica il corpo celeste, formato di particelle bianchissime e fredde, distinto dal sole, formato invece da particelle calde (XXV 9).

Il confronto tra sole e luna non si limita alle differenti qualità delle particelle che formano i due corpi celesti, fredde per la luna e calde per il sole, ma si estende alle rispettive situazioni cosmiche: la luna piena, oltrepassando (ὑπερβάλλειν) i confini, illumina le cose più che prima di oltrepassarli, mentre il sole, se oltrepassa (ὑπερβάλλειν) la misura, compie una trasgressione ed è ricondotto dalle Erinni all'ordine.

L'argomentazione secondo la quale gli uomini senza la Luna non scoprirebbero né il ritmo stagionale né quello dei venti, è speculare rispetto al frammento eracliteo B 99 DK, in cui si constata che senza il sole vi sarebbe una notte continua. Il commentatore, spostando il discorso dal piano cosmico a quello umano, paragona il sole all'organo genitale, dimostrando che la mancanza di sole impedisce ogni tipo di nascita, e la presenza della luna favorisce le attività degli uomini.

XXVI. μητρὸς . . . ἑᾶς. Dopo aver enumerato una serie di elementi creati o ricreati da Zeus, cioè Oceano, Acheloo, Luna e Sole, il commentatore ricorda l'unione del dio con la madre. Poi, grazie all'omofonia tra l'aggettivo qualificativo ἐύς «buono» e l'aggettivo possessivo ἑός, spiega che Orfeo, usando il termine ἑᾶς, non vuole indicare che Zeus vuole unirsi alla propria madre biologica, ma alla madre di tutte le cose che è il Nous ed è buono, come sa intendere solo l'iniziato.

Secondo alcuni studiosi, in quest'ultima colonna, s'annunciava probabilmente la nascita di Dioniso che Zeus concepì unendosi a colei che talora è presentata come sua madre (Demetra), talora come sua sposa (Era) o figlia (Core), e gli trasmise la propria sovranità (*OF* 207, 208).

IV

IL PAPIRO DI GURÔB

Un papiro orfico-dionisiaco

Il papiro, datato al III secolo a. C. e scoperto a Gurôb, un villaggio del Fayyûm, consta di due colonne: della prima si sono conservate solo le linee finali; della seconda le linee iniziali. La col. I fu pubblicata da J. G. Smyly, *Greek Papyri from Gurôb*, Dublin 1921, n. 1, tav. I-II; entrambe le colonne furono accolte da O. Kern negli *Orphicorum Fragmenta* del 1922 al fr. 31 e registrate al n. 2464 di A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, Ann Arbor 1965².

Un testo congetturale della col. I è stato pubblicato nella versione italiana di M. L. West, *I poemi orfici*, (a cura di Marisa Tortorelli Ghidini), Napoli 1993, pp. 181-182. Una nuova edizione delle coll. I-II è stata curata da J. Hordern, «Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1; Pack² 2464)», *ZPE*, 129 (2000), pp. 131-140. Il testo del papiro è inserito in *PEG* 578 F. All'edizione di Hordern fa riferimento il testo greco che riporto, salvo rari casi di cui do conto in apparato.

Il papiro è molto frammentario. Contiene tuttavia chiare invocazioni agli dèi, probabilmente in esametri[1], brevi prescrizioni per un rito religioso

[1] Cfr. J. Hordern, «Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1; Pack² 2464)», *ZPE*, 129 (2000), pp. 131-140. C. Riedweg, «Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un «Discours sacré» dans les lamelles d'or», *RHR*, 209 (2002), pp. 459-481 nota che è possibile distinguere versi e prosa anche nelle lamine d'oro.

e formule, recitate dall'iniziato o dallo ierofante, probabilmente in prosa[2]. Potrebbe trattarsi di uno *hieros logos*[3], come quello recitato nei misteri di Samotracia[4], durante il quale venivano compiuti sacrifici ed erano distribuiti pezzi di carne. Sono invocate divinità quali Brimò[5], Demetra e Rea[6], i Cureti[7], Pallade[8], Dioniso[9] e altri teonimi meno noti, ma comunque di appartenenza dionisiaca: Εὐβου]λεῦ[10], ' Ιρικεπαῖγε[11] (l.22), ' Ἀστεροπ]ητά[12] ο Φάν]ητα (l.23).

[2] J. Hordern, «Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb», cit., p.131 intravede segni di un testo in prosa nell'uso degli imperativi alla terza persona alle linee 14-15, e forse anche alla linea 2.

[3] Sull'organizzazione dei culti misterici, cfr. W. Burkert, *Antichi culti misterici*, cit., p. 48; W. Burkert, *Da Omero ai Magi*, cit., pp. 63-64.

[4] Herod., 2, 51.

[5] La dea Brimò, che Clem. Alex., *protr.* 2, 14 identifica con Demetra, è attestata per la prima volta nella lamina di Pherae in un contesto dionisiaco. Ippolito (*ref.* 5, 8, 39-40), riferendosi allo *hieros gamos* dello ierofante di Eleusi con la sacerdotessa di Demetra, ricorda la solenne proclamazione: ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν. Il teonimo Βριμός indica Dioniso, figlio di Zeus e Persefone, come si ricava dai vv. 429-430 degli *Argonautica* orfici in cui il dio, ai vv. 17-20 figlio di Brimò, è citato in sèguito con il nome di Bacchos.

[6] I due teonimi sono associati anche in *PDerv* XXII 7. L'Inno, noto a Filocoro (*FGrHist* 328 F 185), è citato in Philod., *de pietate* pp. 63 + 23 Gomperz, cfr. D. Obbink, «A Quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus' *On Piety*», *CErc*, 24 (1994), pp. 124, n. 48.

[7] Nei *Cretesi* di Euripide (fr. 3 Cantarella) l'iniziato ai misteri di Zeus Ideo, bovaro di Zagreus nottivago, è «santificato nel novero dei Cureti» e assume il titolo di βάκχος.

[8] La presenza di Atena in un contesto dionisiaco è rara. Tuttavia la tradizione riportata da Strab., 10, 3, 19, ricorda Atena, madre dei Cureti, come colei che preserva il cuore di Dioniso dopo lo smembramento da parte dei Titani (*OF* 35, 210, 214).

[9] Sulla doppia nascita di Dioniso da Semele e da Persefone, cfr. J. Rudhardt, «Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé, dans les Hymnes orphiques», *RHR*, 209 (2002), pp. 483-501.

[10] Eubuleo, citato nel papiro alla linea 18 e congetturato alla linea 22, compare anche nell'invocazione del *mystes* alla Sovrana degli inferi in Thu III, IV, V; R 2.

[11] Il teonimo Irikepaios/Erikepaios, attestato qui per la prima volta, presenta una vistosa analogia fonetica con Andrikepais di Phe. Si tratta probabilmente di nomi mistici.

[12] *Asteropeta* o *Asterobleta* è titolo di Zeus nelle tre lamine d'oro del Timpone piccolo.

La formula εἷς Διόνυσος prova che siamo in presenza di una *telete* a carattere dionisiaco, sebbene la lacunosità del testo non consenta di stabilire se la formula rifletta l'unità teologica del dio[13] o il mito della riunificazione di Dioniso dopo lo smembramento[14]. Sono citati animali dionisiaci quali il κριός[15] e il τράγος ed è menzionato il βουκόλος, titolo di iniziati dionisiaci sin dal V secolo a. C.[16]. Alla linea 25 la formula ἔπιον ὄνος sembra evocare l'altrettanto enigmatica formula dionisiaca ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον, attestata nelle lamine thurine.

Nella parte finale del testo compare il termine σύμβολα e si menziona un curioso elenco di παίγνια, usati probabilmente durante la cerimonia, che ricordano il rituale misterico[17] attestato in Clemente Alessandrino, *protr.* 2, 17-18 (= *OF* 34), di cui discuteremo più avanti.

[13] Per la formula εἷς Διόνυσος, cfr. *OF* 239 b: εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος.

[14] J. Hordern, «Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb», cit., p. 131 ritiene che nel papiro è attestata una curiosa mescolanza di invocazioni, preghiere e istruzioni per un rituale basato sulla morte (e rinascita?) di Dioniso bambino.

[15] Il κριός è ormai acquisito come animale dionisiaco grazie alla formula κριὸς εἰς γάλα ἔπεσες delle lamine d'oro di Pélinna: cfr. K. Tsantsánoglou- G. M. Parássoglou, «Two Gold Lamellae from Thessaly», cit., pp. 3-16; M. Gigante, «Dall'aldilà orfico a Catullo», *PdP*, 44 (1989), pp. 26-29.

[16] Il termine βουκόλος è attestato con valore cultuale in *OH* 1, 10; 31, 7. Eur., fr. 203 N². riferisce il termine a un devoto dionisiaco. Nei *Cretesi*, fr. 3 Cantarella, la lezione dei codici βροντάς/βιοτάς è corretta in βούτας, lettura congetturata già da O. Kern, «Orphiker auf Kreta», cit., p. 563. Cfr. anche *OH* 11, 8 βούταις. Sull'analisi del frammento, cfr. G. Casadio, «I *Cretesi* di Euripide e l'ascesi orfica», in *Didattica del classico*, a cura di V. F. Cicerone, Foggia 1990, pp. 361-377; Adele Teresa Cozzoli, «Euripide, *Cretesi*, fr. 472 N²», cit., pp. 160-168.

[17] L. Brisson, *Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*, cit., p. 9 dubita dell'identità orfica del rituale riportato nel papiro.

PAPIRO DI GURÔB

Gurôb, III secolo a. C.
Trinity College, Dublin

Il papiro, datato al III secolo a. C., fu scoperto a Gurôb, un villaggio del Fayyûm. Consta di due colonne. Della col. I si sono conservate solo le linee finali; della col. II le linee iniziali. La col. I fu pubblicata per la prima volta da J. Gilbert Smyly, *Greek Papyri from Gurôb*, Dublin 1921. Entrambe le colonne furono inserite da O. Kern negli *Orphicorum Fragmenta* del 1922 al fr. 31 e registrate al n. 2464 di A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, Ann Arbor1965². Recentemente il testo è inserito in *PEG* 578 F, pp. 150-157. Il testo greco che uti-lizzo è quello stabilito da J. Hordern, «Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1; Pack² 2464)», *ZPE*, 129 (2000), pp. 131-140.

Col. I

ἕκ]α̣στα ἔχω̣ν̣ ἃ εὕρη̣ι̣
τὰ] ὠμὰ̣ δ̣ὲ σ̣υνλεγέ-
τω]. δ̣ι̣ὰ τὴν τελετήν.
δῶρον δέξ]α̣τ' ἐμὸν ποινὰς πατέ[ρων ἀθεμίστων.
]σῶισόν με Βριμὼ με[γάλη
].Δημήτηρ τε ῾Ρέα [τε
]Κούρητές τ' ἔνοπλοι [
κικλήσκ]ω̣μεν
]. ν̣α̣ ποιῶμεν ἱερὰ καλὰ
]. νηι κριός τε τράγος τε
]ἀπερ<ε>ίσια δῶρα.
]. ο̣υ καὶ ἐπὶ ποταμοῦ νομῶ̣ι̣

1. ἔχων ἃ εὕρηι West 1993 2. τὰ] ὠμὰ̣ West 1993 4. δῶρον δέξ]ατ' ἐμὸν West 1993 7. Δημήτηρ Bernabé; Δήμητερ Hordern 8. κικλήσκ]ω̣μεν vel καλ]ῶ̣μεν Janko apud Hordern

. . . avendo ciò che trova . . . raccolga i pezzi di carne cruda . . . per l'iniziazione. Accettate il mio dono come ricompensa degli empi padri. Salvami, grande Brimò . . . e Demetra e Rea . . . e Cureti armati: invochiamo . . . celebriamo bei riti . . . un ariete e un capro . . . doni infiniti . . . e presso il fiume al pascolo prendendo del capro . . . mangi il resto delle carni . . . chi non è iniziato non assista . . .

λαμβ]άνων τοῦ τράγου
]. τὰ δὲ λο̣ιπὰ κρέα ἐσθιέτω
βέβη]λ̣ο̣ς μὴ ἐφοράτω
παντα]χοῦ ἀνα<τι>θεὶς {εἰς} τὸ ἀνηιρε-
μένον]αλων εὐχή·
ἁγ]νὸν καὶ Εὐβουλ(ῆ)α καλῶ[μεν
γα]ίας εὐρήας κικλήσκω[μεν
]. . [.]ι̣τ̣ο φίλους· σὺ ἀπαυάνας
Δ]ήμητρος καὶ Παλλάδος ἡμῖν
Εὐβου]λεῦ Ἰρικεπαῖγε σῶισόμ με
Ἀστεροπ]ητά. [ ] εἷς Διόνυσος σύμβολα
]υρα θεὸς διὰ κόλπου
ο]ἶ̣ν̣[ο̣]ν ἔπιον ὄνος βουκόλος
]γ̣ιας σύνθεμα· ἄνω κάτω τοῖς
]καὶ ὅ σοι ἐδόθη ἀνηλῶσαι
ε]ἰς τὸν κάλαθον ἐμβαλ(ε)ῖν
κ]ῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι,
πλαταγ]ή ἔσοπτρος

16. ὁ δὲ βέβη]λ̣ο̣ς Smyly 17. παντα]χοῦ vel βάκ]χου vel Ἰάκ]χου Hordern 19. ἁγ]νὸν West 1993 20. γα]ίας West, Bernabé ap. Hordern 31. πλαταγ]ή Smyly

dovunque consacrando ciò che è stato portato via . . . preghiera . . . santo . . . ed Eubuleo chiamiamo . . . dell'ampia Terra chiamiamo . . . cari . . . tu disseccando . . . di Demetra e di Pallade per noi . . . o Eubuleo o Irikepaigos salvami . . . Folgoratore . . . uno è Dioniso, simboli . . . dio nel grembo . . . bevvi vino: asino, bovaro . . . formula: su e giù . . . e ciò che ti fu dato consumalo . . . getta nel cesto . . . trottola, rombo, dadi, raganella, specchio.

Col. II

[
. . [
α̣. .[
. . . [
. . . . . [
μ̣α̣τ̣[
α̣ρα̣ . [
π̣ουσ[
ουνσ̣υ[
ράχος κι̣[
εὔχεσ[θαι
οἶ]νον π̣ι[ών
μὴ ἔχη̣[
τι ημε[
θεν του[
τριχω[
βλέπω[μεν
καα̣ρ . . . [
δωι λοι[
επ̣ . . . . [
δια̣ . . . [
θε̣ ἐκ̣ κ̣α[λάθου
γεύσ̣α̣σ̣[θαι
ζε . . .[
πορε̣ι . [
δίο̣υ̣ λ̣[
τ[

12. π̣ι[ών conieci

. . ramo . . . pregare . . . bevendo vino . . . non abbia . . . guardiamo . . . dal cesto . . . assaggiare . .

Simboli orfici

Etimologicamente la parola σύμβολα[1] è composta da un derivato nominale del verbo βάλλω e dal suffisso σύν e designa l'oggetto incompleto che deve ricongiungersi all'altra metà per acquistare tutto il suo significato, ovvero indica una delle due parti di un oggetto spezzato in due (tessera, moneta, anello, ecc.) che, una volta ricomposto, rinnova l'antica relazione di ospitalità e assicura l'identità di chi lo possiede[2].

A differenza di altri vocaboli che dalla lingua religiosa sono passati alla lingua profana, la parola σύμβολα sembra aver compiuto il processo inverso, trasferendosi dal linguaggio comune, dov'è documentata sin dal VI secolo a. C., al linguaggio religioso[3].

Una delle più antiche attestazioni del termine in un rituale è proprio il papiro di Gurôb dove, sùbito dopo la solenne dichiarazione «Dioniso è uno», e qualche linea prima di una curiosa lista di *paignia*, compare il termine σύμβολα, seguito alla linea 26 da σύνθεμα, che rinvia probabilmente a formule da pronunziare durante il rito.

Prima della scoperta del papiro, *athyrmata* infantili in una cerimonia misterica (τὰ Διονύσου μυστήρια) erano attestati solo in un passo di Clemente Alessandrino (*protr.* 2, 18), in memoria dei giocattoli usati dai Titani per uccidere Dioniso bambino[4]. Dopo la scoperta del papiro, grazie alla

[1] Nel lessico greco il termine è attestato sia al neutro che al femminile, apparentemente con lo stesso significato. Tuttavia i lessicografi antichi sembrano conoscere soltanto la forma σύμβολα: cfr. Harp., Suid., Poll., Hesych. Per la documentazione relativa all'uso profano del termine, cfr. Ph. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques,* Nancy 1972, soprattutto pp. 62-104 ; sul simbolismo nelle lamine d'oro orfiche, cfr. Marisa Tortorelli Ghidini, «Símbolos y simbolismo en las láminas de oro órficas», in *Orfeo y el orfismo* (in corso di stampa).

[2] Cfr. Herod., 6, 86.

[3] Per una trattazione complessiva relativa al termine, cfr. W. Mueri, Σύμβολον. *Wort- und Sachgeschichtliche Studie*, Bern 1931; Idem, *Griechische Studien. Ausgewählte Wort- und Sachgeschichtliche Forschungen zur Antike*, Basel 1976, soprattutto pp. 1-44. Per un approccio storico-documentario, cfr. N. Spineto, *I simboli nella storia dell'uomo*, Milano 2002.

[4] Clem. Alex., *protr.*, 2, 17-18.

corrispondenza, talvolta testuale, tra il papiro e il passo di Clemente, si è ipotizzato che i due testi alludessero alla medesima *telete* dionisiaca e che, di conseguenza, i *paignia* nominati nel papiro avessero la stessa funzione dei «simboli inutili dell'iniziazione», come Clemente aveva definito i giocattoli.

In realtà, se è vero che il confronto evidenzia la somiglianza tra i due rituali, è anche vero che, proprio in virtù del confronto, emergono prospettive teologiche diverse: nel papiro l'unità di Dioniso e il riferimento ai giocattoli sembrano concorrere a realizzare l'identità tra il devoto e il dio attraverso una *performance* mistico-estatica; in Clemente, invece, i giocattoli si inseriscono palesemente in una prospettiva sacrificale, in cui Dioniso è assimilato alla vittima cristiana.

La parola *symbola* in testi orfici compare in due casi. In apertura della lamina d'oro di IV secolo a. C., trovata a Pherae[5] in Tessaglia, il termine fa riferimento al tirso oppure a brevi formule rituali, pronunciate dal *mystes a-poinos* (cfr. *poine* nel papiro) e dirette a Brimò, la dea infera di Pherae, perché consenta all'iniziato l'accesso al «sacro prato». Oltre al termine σύμβολα, altri due rari teonimi, menzionati nella lamina, consentono paralleli con il papiro di Gurôb: Αν<δ>ρικεπαῖ, che rivela una vistosa affinità fonetica con Irigepaios/Erikepaios, uno dei nomi del Dioniso orfico[6], citato alla linea 21 del papiro, e Βριμώ, corrispondente probabilmente a Persefone[7], madre di Dioniso nella tradizione orfica[8], attestata anche alla linea 5 del papiro.

[5] Il testo della lamina tessala fu pubblicato per la prima volta da P. Crysostomou, *'Η Θεσσαλική θεὰ 'Εν(ν)οδία ἢ Φεραία θεά*, Thessalonike 1991, p. 372 ss., e riedita con lo stesso titolo ad Atene nel 1998, pp. 208-220. Cfr. anche Burkert, *Da Omero ai Magi*, cit., p. 68 ss.

[6] Cfr. *OF* 170; Hesych., *s. v.* 'Ηρικεπαῖος.

[7] Originariamente sotto il nome di Brimò era venerata a Pherae una dea dei morti, successivamente identificata con Persefone: cfr. Lyc., *Alex.* 1176, 1180; Tzetz., *ad Lyc.* 698, 1176.

[8] Cfr. Diod., 5, 75, 4. La dea degli inferi è invocata col nome di Persefone nelle lamine d'oro thurine e a Pélinna.

L'altro caso è una lamina di IV-III secolo a. C., trovata a Entella in Sicilia, ma nota solo dalla trascrizione di Frel, che si chiude con il termine σύμβολα, seguito dalla lacuna φ[. Pugliese Carratelli integra la lacuna con una voce dei verbi φυλάσσω o φημί, favorendo l'interpretazione di *symbola* come parole propiziatorie o salvifiche, comunicate all'iniziato durante la μύησις[9], da tenere a mente o pronunziare durante il rito. Bernabé, invece, integrando la lacuna φ[del v. 19 e φε[del v. 20 con il nome della dèa Persefone, introduce un inatteso riferimento a σύμβολα Φ[ερσεφόνηι[10], problematico in una lamina con pieno formulario mnemosynio.

Nelle altre lamine d'oro orfiche il termine σύμβολα manca, ma le lamine stesse, su cui sono iscritte istruzioni destinate al morto per guidarlo nel viaggio oltremondano o invocazioni dirette a divinità infere per ottenerne la benevolenza, si presentano come segni dell'appartenenza del defunto a una comunità di devoti dionisiaci, cui sono riservati una particolare zona sepolcrale[11] e uno speciale destino oltremondano.

La rarità di questa tipologia di documenti e la mancanza di iscrizioni in lingua greca su oggetti d'oro nella produzione epigrafica dell'Italia antica in epoca anteriore al V secolo a. C. – data a cui risale la più antica lamina d'oro magnogreca, che è quella di Hipponion – ha costretto gli studiosi a confronti con materiale aureo d'origine e ispirazione molto diverse[12].

G. Zuntz, al quale si deve un'ampia classificazione del materiale aureo inscritto[13] ad allora ritrovato, ha sostenuto che le lamine sono oggetti singolari, talvolta riutilizzati come talismani o amuleti, non associabili né alle

[9] G. Pugliese Carratelli, «Intorno alla lamina orfica di Entella», cit., p. 302.

[10] A. Bernabé, «La laminetta orfica di Entella», cit., pp. 58-59.

[11] Cfr. l'iscrizione cumana del V secolo a. C. οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι <ε>ὶ μὴ τὸν βεβαχχευμένον: L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce*, cit., n. 19. Sull'iscrizione, cfr. Flavia Frisone, *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco. I. Le fonti epigrafiche*, Lecce 2000, pp. 45-55.

[12] Sulla funzione delle lamine d'oro, cfr. M. Tortorelli Ghidini, «Lettere d'oro per l'Ade», cit., pp. 468-482

[13] G. Zuntz, *Persephone*, cit., pp. 277- 286.

altre iscrizioni su oro ritrovate in Italia né alle tarde *lamellae* d'oro magiche[14], sia per la distanza cronologica, sia, soprattutto, per la diversa destinazione[15]: le lamine orfiche sono dirette al morto, le *lamellae* magiche al vivo.

Ma il carattere speciale delle lamine d'oro orfiche risulta soprattutto dalla loro funzione escatologica. Infatti, a differenza del cosiddetto obolo di Caronte[16], una moneta generalmente intesa come pagamento per il passaggio all'Ade, posta come la lamina nella tomba insieme al morto, le lamine d'oro orfiche hanno una doppia funzione simbolica: in quanto oggetti, simbolizzano la riunione tra l'iniziato e la sua metà mancante; in quanto parole inscritte sull'oggetto, smaterializzano il rapporto di reciprocità, determinando il ribaltamento simbolico della morte in vita.

Un'analoga funzione simbolica è percepibile nelle tre tavolette d'osso dagli angoli arrotondati rinvenute in una fossa del santuario centrale di Olbia pontica, precedentemente esaminate. Sul *recto* sono incise problematiche coppie di parole, il teonimo Διό(νυσος), la parola ἀλήθεια, segni a zig-zag variamente interpretati, e nell'angolo in basso un'A; sul *verso*, invece, in mancanza di *grammata*, compaiono, in qualche caso, enigmatici disegni stilizzati[17].

Generalmente le tavolette sono state assimilate a *tokens* simbolizzanti la partecipazione a rituali comuni[18] o a *sortes* che l'officiante orfico traeva dalla *kiste* o dal *kalathos*[19]. Ma non è improbabile che si tratti, anche in questo caso, di segni dell'identità orfica[20] di devoti dionisiaci che vivevano

[14] La connessione è già in F. H. Marshall, *Catalogue of the Jewellery Greek, Etruscan and Roman in the Department of Antiquities*, cit., p. XLVII.

[15] Cfr. G. Zuntz, *Persephone*, cit., pp. 283-284.

[16] Il problema dell'obolo di Caronte è ampiamente discusso in R. Cantilena, «Un obolo per Caronte?», in *Caronte. Un obolo per l'Aldilà*, cit., pp. 165-177. La prima attestazione del pagamento di un tributo per l'Ade è in Aristoph., *ran.* 140, 270. Cfr. R G. Edmons III, *Myths of the Underworld Journey*, cit., pp. 111-158.

[17] Sull'interpretazione dei disegni graffiti sul *verso* di due tavolette di Olbia (= Dubois, n. 94), cfr. soprattutto M. L. West, «The Orphics of Olbia», cit., pp. 22-25.

[18] M. L. West, «The Orphics of Olbia», cit., p. 25.

[19] J. G. Vinogradov, «Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphicher Plättchen von Olbia», in *Orphisme et Orphée*, p. 81.

[20] Il termine *ophikoi* della tav. 1 e l'origine stessa del nome della città di Olbia po-

nel territorio olbiano, non dissimili dai *paignia* menzionati nel papiro di Gurôb[21].

I giocattoli di Dioniso

La presenza di giocattoli alle linee finali della col. I, κ]ῶνος, ῥόμβος, ἀστράγαλοι, [πλαταγ]ή[22], ἔσοπτρος, evoca un rituale, in cui i giocattoli svolgono il ruolo di accessori mistici durante una *telete* di carattere dionisiaco[23], menzionati, prima della scoperta del papiro, solo in fonti tarde e come strumenti di morte per Dioniso.

Sia in Grecia che in Magna Grecia[24] sono ampiamente attestate cerimonie in cui si dedicano giocattoli agli dèi[25]. Si tratta di riti adolescenziali in

trebbero rinviare a un *milieu* orfico, cfr. L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, cit., p. 149.

[21] Cfr. il mio articolo, «I giocattoli di Dioniso tra mito e rituale», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 255-263; N. Theodossiev, «Cult Clay Figurines in Ancient Thrace: Archeological Evidence for the Existence of Thracian Orphism», *Kernos* 9 (1996), pp. 219-226.

[22] J. G. Smyly, *Greek Papyri from Gurôb*, cit., alla linea finale del papiro di Gurôb congettura πλαταγ]ή, termine menzionato da Leonida e Archita (*ap.*Arist., *pol.* 1340 b 26).

[23] I tentativi più recenti di ricostruzione delle parti finali della col. I si devono a M. L. West, *I poemi orfici*, cit., pp. 181-182; J. Hordern, «Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb», cit., pp. 131-140; *PEG* 578 F. Che si tratti di una τελετή è esplicito alla linea 3 del papiro. Sul valore sacrificale della *teleté*, cfr. E. Coche de La Ferté, «Penthée et Dionysos. Nouvel essai d'interprétation des Bacchantes d'Euripide», in *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, éd. par R. Bloch, Genéve-Paris 1980, pp. 246-50; R. Turcan, «L'élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine: de l'orgiasme à l'initiation», in *L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du colloque international de Montpellier 11-14 Avril 1991*, ét. rassemblées par A. Moreau, I, Montpellier 1992, pp. 215-233.

[24] Per i *pinakes* locresi, cfr. M. Torelli, «I culti di Locri», in *Locri Epizefiri. Atti del XVI Convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto, 3-8 ottobre 1976*, Napoli 1977, pp. 147-182. In un epigramma anonimo d'ambiente laconico (*A.P.*, 6, 280) Timareta offre come doni ad Artemide Limnatis *tympana, sphaira, kekryphalos.*

[25] Sui giocattoli in generale, cfr. G. Lafaye, *s. v.* «Ludi (jeux privés)», in *Dictionnaire des*

cui il dedicante si separa dai simboli della sua infanzia: bambole[26], palle, astragali o altri giocattoli con funzioni diverse rispetto al rituale dionisiaco di Gurôb.

Stupisce, invece, la presenza di giocattoli in un epigramma di Leonida di Taranto[27], in cui tra i κoὐροσύνης παίγνια offerti da Filocle a Hermes figurano la *sphaira*[28], la *platage*[29], le *astragalai*[30], il *rombos*[31] che richiamano, in gran parte, l'elenco di giocattoli menzionati nel papiro e usati durante la *telete* dionisiaca:

> Εὔφιμόν τοι σφαῖραν εὐκρόταλόν τε Φιλοκλῆς
> Ἑρμείῃ ταύτην πυξινέην πλαταγὴν
> ἀστραγάλας θ' αἷς πόλλ' ἐπεμήνατο καὶ τὸν ἑλικτὸν
> ῥόμβον κουροσύνης παίγνι' ἀνεκρέμασεν.

Nell'epigramma di Leonida, la πλαταγή, una specie di organo che produce suono e rumore[32], potrebbe essere stata inclusa tra i παίγνια del poeta tarantino in omaggio al concittadino Archita che ne fu l'inventore[33].

antiquités grecques et romaines, sous la direction de Ch. Daremberg, E. Saglio et E. Pottier, III 2, Paris 1904, pp. 1356-1362; M. Fittà, *Giochi e giocattoli nell'antichità*, Milano 1997.

[26] Sulla κόρη/*pupa*, cfr. le belle pagine dedicate all'argomento da M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, Torino 1992, pp. 240-59.

[27] *A.P.*, 6, 309. Cfr. il commento all'epigramma in A. S. F. Gow - D. L. Page, *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, II, Cambridge 1965, pp. 335-336.

[28] Apoll. Rhod., 3, 132-141 parla di un palla meravigliosa data da Adrastea a Zeus nella caverna dell'Ida.

[29] Aristot., *polit.* 1340 b 25, attribuisce l'invenzione della *platage* ad Archita di Taranto (= Archyt. A 10 Timpanaro Cardini), e l'espressione «raganella di Archita» diventò ben presto proverbiale: cfr. *Suda*, *s. v.* 'Αρχύτας (= Archyt. A 2 Timpanaro Cardini).

[30] Leonida usa il termine al femminile: ἀστραγάλας, cfr. anche Anacr., fr. 33 Gentili-Prato; Alcid., 3-7 Powell.

[31] Sull'uso dei rombi nelle cerimonie iniziatiche, cfr. R. Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, rist. Cosenza 1997, pp. 21-44; 228-230. Il rombo compare tra i giocattoli dionisiaci in *OF* 31 (*PGurôb*) e 34 (Clem. Alex., *protr.* 2, 17).

[32] Cfr. M. Gigante, *L'edera di Leonida*, Napoli 1971, pp. 71-73.

[33] Sulla raganella di Archita, cfr. il commento di Timpanaro Cardini, II, pp. 274 e 289.

Allo stesso modo, il ῥόμβος, di cui la più antica testimonianza greca è proprio un frammento di Archita, e forse anche gli altri giocattoli, potrebbero risalire allo stesso ambiente tarantino. Infatti, in un frammento di Archita riportato da Aristotele, il filosofo pitagorico, parlando del movimento rapido che rende acuto il suono, mentre il lento lo rende grave, adduce l'esempio dei rombi che si scuotono durante le *teletai* (ἀλλὰ μὰν καὶ τοῖς ῥόμβοις τοῖς ἐν ταῖς τελεταῖς κινουμένοις τὸ αὐτὸ συμβαίνει) e che, se agitati piano, danno un suono grave; se con forza, un suono acuto[34].

Benché manchino testimonianze di rapporti diretti tra Archita e il dionisismo, l'uso del ῥόμβος in rituali dionisiaci[35] e l'ampia diffusione di un'*imagerie* dionisiaca su vasi apuli, ritrovati in necropoli tarantine di IV secolo a. C.[36], permettono di associare le *teletai* «durante le quali si scuotono i rombi», menzionate da Archita, a cerimonie misteriche dionisiache, probabilmente praticate a Taranto.

A tale proposito, conviene ricordare che in un passo delle *quaestiones convivales* Plutarco, paragonando la situazione dei convitati a quella degli ebbri cui Dioniso dà il nartece così che, se colpiscono, procurano il minor danno possibile, raccomanda di non offrire ai convitati ormai ebbri, così come a bambini che non riescono a star fermi, la spada e la lancia, bensì la πλαταγή e la σφαῖρα:

> εἰ δὲ μή, δοτέον, ὥσπερ παισὶν ἀτρεμεῖν μὴ δυναμένοις, οὐ δόρυ καὶ ξίφος, ἀλλὰ πλαταγὴν καὶ σφαῖραν. ὥσπερ ὁ θεὸς τὸν νάρθηκα τοῖς μεθύουσιν ἐνεχείρισε κωφότατον βέλος καὶ μαλακώτατον ἀμυντήριον, ὅπως , ἐπεὶ τάχιστα παίουσιν, ἥκιστα βλάπτωσιν[37].

[34] ARCHYT., B 1, 69 Timpanaro Cardini.

[35] AESCH., fr. 57, 8 Radt; Eur., *Hel.* 1362; *A. P.*, 6, 165, 5.

[36] Cfr. G. GIANNELLI, *Culti e miti della Magna Grecia. Contributo alla storia più antica delle colonie greche in Occidente*, rist. Firenze 1963, p. 31 s.; E. LIPPOLIS - S. GARRAFFO - M. NAFISSI, *Taranto*, Taranto 1995, p.185 ss.; G. CASADIO, «Dioniso italiota», in *Forme di religiosità*, pp. 82-92; W. BURKERT, *Da Omero ai Magi*, cit., pp. 72-76.

[37] PLUT., *quaest. conviv.*, 7, 10. Sul nartece, cfr. anche PROCL., *in* Hes., *op.* 52 (33, 20 Pertusi) in cui si afferma che «il nartece fu portato dai Titani a Dioniso» e che «quelli che sono iniziati a Dioniso recano il nartece». Il passo è interpretato come orfico già da C. A. LOBECK, *Aglaophamus, sive De theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, cit., p. 703.

L'associazione di giocattoli d'uso ordinario – come la πλαταγή e la σφαῖρα – con il νάρθηξ, oggetto tipicamente dionisiaco, fa supporre che i giocattoli di cui parla Leonida riflettano un passato dionisiaco, anzi che il nesso tra Leonida e Archita[38] passi proprio attraverso il dionisismo. La testimonianza plutarchea consente infatti di riconoscere che non solo il ῥόμβος il cui uso, come è noto, era ampiamente attestato nelle *teletai*, ma anche la πλαταγή e la σφαῖρα[39], con l'illustre esempio del nartece che viene offerto dal dio agli ebbri, sono oggetti usati dai devoti del dio quando, superato l'ordine del convivio, entrano nella dimensione orgiastica.

Prima della scoperta del papiro di Gurôb, la fonte più particolareggiata sull'uso di giocattoli in τὰ Διονύσου μυστήρια erano due versi orfici citati da Clemente Alessandrino (*OF* 34 = *PEG* 306 F), che introducono i giocattoli nella storia dei *pathe* del dio:

> τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τελέως ἀπάνθρωπα· ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλωι κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλωι δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν, οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὡς ὁ τῆς τελετῆς ποιητὴς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θραίκιος:
>
> κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγυια,
> μῆλά τε χρύσεα καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων.
>
> καὶ τῆσδε ὑμῖν τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἀχρεῖον εἰς κατάγνωσιν παραθέσθαι· ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος, ἔσοπτρον, πόκος[40].

[38] ARISTOT., *polit.* 1340 b 25, parlando della πλαταγή di Archita, dice che si dà ai bambini ὅπως χρώμενοι ταύτηι μηδὲν καταγνύωσι τῶν κατὰ τὴν οἰκίαν· οὐ γὰρ δύναται τὸ νέον ἡσυχάζειν.

[39] Sulla *sphaira* come oggetto dionisiaco simbolizzante la terra, cfr. JOHAN. LYD., *de mens.* 4, 51.

[40] CLEM. ALEX., *protr.*, 2, 17-18 (= *OF* 34): «I misteri di Dioniso sono assolutamente

In séguito al ritrovamento del papiro e al confronto tra il papiro e la documentazione dionisiaca di Clemente, si è fatta strada l'ipotesi che i *mysteria* dionisiaci citati dall'apologeta cristiano dipendessero dal rituale riportato nel papiro, e che Clemente riutilizzasse lo stesso *hieros logos*[41] che nel papiro di Gurôb si era materializzato in prassi cultuale. In realtà, la lacunosità del papiro ci consiglia di riesaminare la questione. Infatti, anche se il rituale menzionato nel papiro è dionisiaco come quello attestato in Clemente, tuttavia non si può negare che i giocattoli introdotti durante la fase finale del rituale sembrano limitarsi alla funzione simbolica di rinascita dell'iniziando, a differenza dei trastulli infantili (παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν) usati dai Titani per ingannare Dioniso, attestati nel racconto di Clemente.

Anche ammettendo che nel papiro l'espressione ποινὰς πατέ[ρων ἀθεμίστων, attestata alla linea 4, possa alludere al ruolo empio dei Titani, e quindi al legame dei Titani con Dioniso, tuttavia mancano indizi che leghino la colpa titanica della morte del dio all'uso dei giocattoli[42]. Inoltre, il confronto con la ποινὰ παλαιοῦ πένθους, attestata nel verso pindarico menzionato da Platone nel *Men.* 81 b (= Pind., fr. 133 Sn.-M.) e ripresa in altre fonti d'epoca classica, potrebbe alludere all'uccisione del dio da parte dei Titani o all'inclinazione titanica della natura umana[43], ma non consente

inumani: quando i Cureti giravano in danza armata intorno a Dioniso ancora bambino, e i Titani si insinuavano con uno stratagemma, proprio questi Titani, ingannandolo con giocattoli fanciulleschi, lo sbranarono, sebbene fosse ancora in tenera età, come dice il poeta dell'iniziazione, Orfeo il tracio: «trottola, rombo e bambole pieghevoli, / e belle mele d'oro delle Esperidi dalla voce sonora». Ma non è inutile offrire alla vostra condanna gli inutili simboli di questa iniziazione: astragalo, palla, trottola girevole, mele, rombo, specchio, vello».

[41] Sul papiro come *hieros logos* di un tiaso dionisiaco, cfr. M. L. WEST, *I poemi orfici*, cit., p. 166; W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, cit., p. 82 ss.

[42] I Titani sono definiti ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων in *OH* 37, 2, e si parla di λύσιν προγόνων ἀθεμίστων in *OF* 232. Già in Esiodo (*th.* 207-210) i Titani portano nel nome il loro destino di tensione (τιταίνοντας) e di colpa (τίσιν), ma nelle fonti più tarde l'etimologia da τίνω diventa prevalente: cfr. PLUT., *de esu carn.*, 1, 996 b (=*OF* 210); ATHENAG., *pro Christ.*, 18, 3-6.

[43] Cfr. XENOCR., fr. 219 Parente Isnardi: φρουρὰ Τιτανική; PLAT., *leg.* 701 b: τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν (= *PEG* 37 V)

di associare la colpa titanica all'inganno dei giocattoli, attestato solo in fonti successive a Clemente.

Queste osservazioni favoriscono l'ipotesi che il rituale dei giocattoli, nella forma riportata dall'apologeta cristiano, non sia associabile al rituale menzionato nel papiro e che, di conseguenza, il modello di Clemente, più che fedele riflesso dell'antico rituale pagano, sia una rielaborazione antipagana, in cui elementi sacrificali di matrice cristiana si introducono nella *telete* dionisiaca allo scopo di facilitarne la condanna. Anche la notizia di Pausania, secondo la quale Onomacrito fondò riti dionisiaci e introdusse i Titani come responsabili delle sofferenze del dio, sebbene confermi che la storia dei *pathe* di Dioniso ad opera dei Titani era nota in Grecia sin dal VI secolo a. C.[44], esclude tuttavia ogni riferimento al particolare drammatico dei giocattoli di morte, com'è in Clemente.

Né va trascurata un'altra tradizione, di cui sono testimoni Callimaco (frr. 517, 643 Pf.) ed Euforione (fr. 14 van Gronin.), legata al mondo orfico, attestante Dioniso fatto a pezzi dai Titani, gettati in un lebete e presentati ad Apollo che li nascose accanto al tripode:

> οἱ Τιτᾶνες τὰ Διονύσου μέλη σπαράξαντες Ἀπόλλωνι ἀδελφῶι ὄντι αὐτοῦ παρέθεντο ἐμβαλόντες λέβητι, ὁ δὲ παρὰ τῶι τρίποδι ἀπέθετο, ὥς φησι Καλλίμαχος καὶ Εὐφορίων λέγων 'ἐν πυρὶ Βάκχον δῖον ὑπερφίαλοι ἐβάλοντο[45].

Non è improbabile che la tradizione riportata da Euforione includesse anche un altro particolare, non insignificante, relativo allo *sparagmos* di Dioniso, a noi noto solo da fonti tarde, secondo il quale i Titani fecero a pezzi Dioniso, dipingendosi il volto di gesso per evitare di essere riconosciuti[46]. Se, come sembra, i personaggi dal volto «spettralmente» bianco, πάντα δέ οἱ νεκυηδὸν ἐλευκαίνοντο πρόσωπα, di cui parla il fr. 92 di Eu-

[44] PAUS., 8, 37, 5 (= *OF* t 194). Cfr. anche DIOD., 5, 75, 5.

[45] TZETZ., *in* Lycophr. Alex. 208 (= *PEG* 36 V).

[46] Cfr. HARPOCR., *s. v.* ἀπομάττων (= *PEG* 308 V).

[47] EUPHOR., fr. 92 van Groningen (= *PEG* 35 V).

forione, sono identificabili con i Titani con il volto imbiancato di gesso[47], che «affondarono la lama tartarica nel corpo di Zagreus, mentre contemplava una falsa immagine di sé riflessa nello specchio»[48], Euforione potrebbe essere la fonte più antica della storia orfica del travestimento dei Titani.

D'altronde, occorre ribadire che, se nei *Dionysiaca* il mascheramento dei Titani è associato allo smembramento di Dioniso e all'inganno dello specchio (l'unico tra i giocattoli del dio che le fonti successive a Clemente continuano a citare come strumento dei *pathe* del dio), è probabile che tale stratagemma sia noto anche all'apologeta cristiano, che nell'*aition* relativo alle sofferenze del dio fa riferimento sia all'*apate* derivante dall'uso di giocattoli infantili (ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν), sia al *dolos* con cui i Titani si introdussero tra i Cureti (δόλωι δὲ ὑποδύντων Τιτάνων).

E se il *dolos* è messo in ombra dall'*apate*, ciò avviene perché per Clemente l'inganno dei giocattoli, più del travestimento, è adatto alla prospettiva sacrificale antipagana del racconto, e giustifica la denuncia di inumanità del sacrificio dionisiaco, disperdendo ogni somiglianza tra la passione del dio pagano e la passione del Cristo, tra il mito pagano del dio che muore e risorge[49] e la morte e resurrezione del figlio del Dio cristiano.

Che l'interpretazione di Clemente sia forzata, si ricava anche dall'uso della generica espressione παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν, dietro la quale si cela l'elenco dei giocattoli mistici, provenienti da contesti vari, il cui significato rituale deve essere ormai totalmente estraneo a Clemente che cita, oltre ai giocattoli menzionati nei due versi di Orfeo (κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγυια, μῆλά τε χρύσεα καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων), i giocattoli attestati nel papiro di Gûrob (ῥόμβος, ἀστράγαλοι, ἔσοπτρος) e altri giocattoli esclusi sia dalla fonte orfica di Clemente sia dal papiro (σφαῖρα, στρόβιλος, πόκος).

[48] Nonn., *Dion.* 6, 169 ss (= *PEG* 308 V). Sull'argomento, cfr. M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, tr. it. Roma-Bari 1980, pp. 138-141; M. L. West, *I poemi orfici*, cit., p. 165 ss.

[49] Cfr. P. Xella (a cura di), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona 2001.

Se è vero che i giocattoli/inganno fanno la prima apparizione con Clemente, e la loro riutilizzazione in fonti successive conserva la stessa enfatizzazione polemica e metaforica usata dall'apologeta cristiano, è molto probabile che il particolare dei giocattoli sia una costruzione di Clemente, e il racconto risponda a una rifunzionalizzazione apologetica. Infatti, l'*enumeratio* dei giocattoli di Clemente è ripresa fedelmente da Arnobio[50] e riecheggia nello scritto antipagano di Firmico Materno[51], diretto agli imperatori Costanzo e Costantino, in cui è detto che Zeus creò dal gesso l'immagine di Dioniso e all'interno vi pose il cuore, a probabile ricordo dei Titani mascherati di gesso[52].

Nelle tarde fonti neoplatoniche il riferimento ai giocattoli si riduce, come ho già detto, al κάθοπτρος, lo specchio[53], e lo *sparagmos* del dio assume una valenza prevalentemente metafisica. Plotino, paragonando l'anima che si slancia nella materia all'immagine di Dioniso nello specchio, mostra che l'anima, attratta come il dio dal proprio riflesso ingannevole, muore nell'individualità divina per rinascere nei suoi *eidola*[54]. Qualche secolo dopo

[50] Arnob., *adv. Nation.* 5, 19 (= *PEG* 306 F (II)): *ut occupatus puerilibus ludicris distractus ab Titanis Liber sit ... cuius rei testimonium argumentumque fortunae suis prodidit in carminibus Thracius talos speculum turbines, volubiles rotulas et teretis pilas et virginibus aurea sumpta ab Hesperibus mala.*

[51] Firm. Mat., *de err.* 6, 2 (= *PEG* 309 F (VII)): *deinde satellites suos qui Titanes vocabantur in interioribus regiae locat partibus, et crepundis ac speculo adfabre facto animos ita pueriles inlexit.*

[52] Firm. Mat., *de err.* 6, 4 (= *PEG* 325 F): *imaginem eius ex gypso plastico opere perfecit et cor pueri ex quo facinus fuerat sorore deferente detectum, in ea parte plastes collocat qua pectoris liniamenta formata.* Sul riferimento al gesso come ornamento tipico dei devoti di Dioniso, cfr. M. L. West, *I poemi orfici*, cit., p. 165 ss.

[53] Sul mito orfico dello specchio di Dioniso, cfr. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, cit., p.138 ss.; H. Jeanmaire, *Dioniso*, cit., pp. 377-389; Marisa Tortorelli Ghidini, «Un mito orfico in Plotino (*Enn.* IV 3, 12)», cit., pp. 356-360; Françoise Frontisi-Ducroux, J. - P. Vernant, *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, cit., soprattutto pp. 150-153.

[54] Plot., *enn.* 4, 3, 12. Anche nelle altre fonti neoplatoniche Damascio, Proclo, Nonno, Arpocrazione, l'unico giocattolo della lista è lo specchio: *OF* 209, 214 (= *PEG* 309 F).

Olimpiodoro, rielaborando il paradigma mitico della morte di Dioniso e della punizione dei Titani da parte di Zeus, costruirà sui *pathe* del dio l'antropogonia orfica che fa nascere l'umanità dalle ceneri degli assassini del dio[55].

L'ipotesi che i giocattoli, usati come strumenti di esaltazione psichica nel rituale dionisiaco, possano aver subito una rifunzionalizzazione nella versione di Clemente non impedisce di riconoscere che il rituale citato nel *protrepticon* sia antico almeno quanto quello attestato nel papiro di Gurôb, con il quale è indubbiamente connesso e col quale potrebbe condividere la provenienza da ambiente tarantino. Infatti, nel passo che immediatamente precede quello dell'uccisione del dio da parte dei Titani, Clemente cita un anonimo distico pagano, ripreso da Arnobio e da lui definito *Tarentinum notumque senarium*[56], che presenta interessanti analogie con il rituale di Gurôb: il termine βουκόλος, attestato nel distico, si ritrova alla linea 25 del papiro e l'espressione ταῦρος δράκοντος, simbolo degli iniziati ai misteri di Sabazio, è assimilabile al θεὸς διὰ κόλπου, attestato alla linea 25 del papiro.

Se i dati della tradizione sono stati correttamente esaminati, l'ipotesi più probabile è che il modello rituale pagano, attestato a Gurôb e nella tradizione della quale, in qualche maniera, è rintracciabile l'eco in Archita e Leonida, sopravvive non senza difficoltà in Clemente[57]. Ma occorre aggiungere che, se di questa storia si è conservato un frammento nella Taranto di IV-III secolo a. C., è proprio perché qui il dionisismo non si ridusse mai a racconto mitico né a speculazione filosofica, ma venne vissuto concretamente attraverso rituali coinvolgenti sino al punto da far dire a Platone: «a Taranto ho avuto davanti a me lo spettacolo dell'intera città ubriaca in occasione delle Dionisie»[58].

[55] Il mito orfico della nascita degli uomini dalla fuliggine dei Titani folgorati da Zeus compare in forma esplicita solo in OLYMPIOD., *in* Plat. *Phaed.*, 1, 3, ma traspare anche in DAMASC., *in* Plat. *Phaed.*, 1, 4 s.; PROCL., *in* Plat. *Remp.*, 2, 338, 11 s. Kroll; PROCL., *in* Plat. *Remp.*, 2, 74, 26 Kroll. Sul problema dell'antropogonia orfica, cfr. la diatriba tra A. BERNABÉ, «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?», *RHR*, 209 (2002), pp. 401-433 e L. BRISSON, «Le corps 'dionysiaque'. L'antropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1 § 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?», in Σοφίης Μαιήτορες, *«Chercheurs de sagesse». Hommage a Jean Pépin*, Paris 1992, pp. 481-499. La tesi di Brisson è radicalizzata in R. G. EDMONDS III, «Tearing apart the Zagreus Myth: a Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin», *ClAnt*, 18 (1999), pp. 35-73.

[56] ARNOB., *adv. Nat.* 5, 21. Cfr. FIRM. MAT., *de err.* 26, 1.

[57] J.-M. ROESSLI, «Convergence et divergence dans l'interprétation du mythe d'Orphée. De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée», cit., pp. 503-513 esamina il *dossier* relativo alla recezione del mito d'Orfeo in Clemente Alessandrino ed Eusebio di Cesarea mettendo a confronto le diverse posizioni.

[58] PLAT., *leg.*, 1, 637 b.



VOCABOLARIO ORFICO *

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
ἀγαθός		XXVI 2, 3,15		
ἀγλαός	R 2			
ἁγνεύω		VII 11		
ἁγνός	Thu IV 6		I 18	
ἀδελφός		XX 15		
ἄδηλος		XXIII 2; XXV 4		
ἄδικος		III 8		
ἄδυτον		XI 1, 2		
ἀεί		VII 8; XVI 7; XVII 3; XVIII 10		
ἀείναος	C *c f*, 2			
ἀείροος	C *a b d e h*, 2; The 2			
᾿Αέλιος	Thu II 1			
᾿Αήρ	Thu I 2			
ἀήρ	Thu I 5	XII 13; XVII 3, 4; XVIII 2; XIX 3; XXI 2; XXIII 3; XXV 3		
ἀθάνατος	Thu III 2	XVI 4		
ἀθέμιστος			I 4	
Ἅιδης	H 2, 9; E 4, 11; P 1; Ph 1	V 1, 6		
αἰδοῖον/αἰδοῖος		XIII 4, 7, 9; XVI 1, 3		
αἰέν	Thu I 6			
αἰθήρ		XIII 4		
αἴνιγμα		VII 6		
αἰνιγματώδης		VII 5		
αἰνίζομαι		IX 10; X 11; XIII 6; XVII 13		

* Sono registrati tutti i vocaboli attestati nelle lamine d'oro, nelle tavolette d'osso olbiane e nei papiri di Derveni e di Gurôb. Non sono incluse le varie forme dell'articolo, né le particelle γάρ, γε, δέ, εἰ, καί, μέν, μή, μήν, οὐ, τε.

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
αἱρέω		XV 13		
αἰτία		III 9; XIV 3		
αἶψα	P 8; Pe *a* 4			
αἰωρέομαι		XVII 9; XXV 4, 7		
ἀκοή		VII 11		
ἀκούω	Thu I 7	VIII 9; XI 10; XIII 1, 2, 3; XX 3, 8		
ἀλής		XXV 8		
ἀλήθεια	Ph 7			
ἀλκή		VIII 5, 7, 10, 12; IX 4, 13		tav. 1, 2, 3
ἀλλά	C *a-f*, 1; C *b*, 2; E 13; H 11; P 8; Ph 9; The, 2; Thu II 1; Thu III 4	VII 11; VIII 10; XI 3; XIII 2, 3; XV 10, 12; XVII 3; XX 9; XXIII 4; XXIV 8; XXV 4		
ἀλλήλων		XIV 4, 7; XV 1, 2, 8; XXI 4, 9, 11; XXV 4, 8		
ἄλλος	E 18; H 15; P 11; Pe *a*, 7; Thu III 2; Thu IV 2; Thu V 2	V 7, 9; IX 6, 10, 11; XIV 10; XVI 5, 11; XVIII 1, 3; XXIV 12; XXV 2, 3; XXVI 1		
ἄλλως		VIII 11; XXIV 4		
ἄλσος	Thu II 6			
ἅμα	Thu I 6			
ἀμαθίη		V 10; XXII 6		
ἆμαρ	Pe *a b*, 1			
ἁμαρτίη		V 8		
ἀμφικαλύπτω	E 3; P margine			
ἀμφότερος		XXII 10; XXVI 14		
ἄν	E 1; H 1, 15; P 12	V 7; VIII 11; 13; IX 9; XII 7; XXII 4, 5; XXIV 4, 7,		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
		10; XXV 7, 8, 10; XXVI 12, 13		
ἀνάγκη		VIII 13; XIII 6; XXV 7		
ἀναιρέω			I 16	
ἀναλίσκω			I 27	
ἀνάριθμος		VI 7, 8		
ἀνάσσω	E 18; P 11			
ἀνατίθημι			I 16	
Ἀνδρικεπαῖς	Phe 1			
ἄνεμος		XXIV 12		
ἄνευ		X 4; XIII 8, 10; XVI 12		
ἀνήρ		III 8; XXI 7		
ἀνθρωπήιος		IV 7		
ἄνθρωπος	R 3; Thu II 4	VII 5; XIII 7; XVIII 3, 8, 14; XX 1; XXII 2; XXIII 9; XXIV 11		
ἀνταποτίνω	Thu IV 4; Thu V 4			
ἀντί	Thu III 9			
ἀνύω		XI 10		
ἄνω			I 26	
ἄνωθεν		XV 4		
ἄξιος		XVI 10, 13; XX 4		
ἀοίδιμος	R 3			
ἅπας		XI 10; XIV 11; XVIII 8; XIX 10		
ἀπαναίνω			I 20	
†ἄπεδον	Phe 3			
ἄπειρος		XXIV 3		
ἀπερείσιος			I 11	
ἀπέρχομαι		XX 6, 12		
ἀπιστέω		V 5, 6		
ἀπιστίη		V 10, 13		
ἄπιστος		VII 6		
ἀπό	E 8, 14; H 6, 12, 14; P 4, 9, 10;	VII 7; XIV 2, 9; XIX 1		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
	Ph, 4, 10			
ἀποβαίνω	Thu III 8			
ἀποδείκνυμι		XXVI 10		
ἀποδίδωμι		VI 5		
ἄποινος	Phe 2			
ἀπολαμβάνω		XV 3		
ἀπόλλυμαι	C *a, b, c, d, e, f,* 1; E 13; H 11; P 8; The 1			
ἄπτω		IX 9		
ἄρα		IV 4		
ἆρα		XVI 3, 6, 9		
ἀργαλέος	Thu III 5			
ἀργικέραυνος		XIX 10		
ἀργυροδίνης		XXIII 11		
ἀριθμός		XXIV 11		
ἀριστερός	C *h*, 3; P 1			
ἀρκέω		XI 5, 6; XX 9		
Ἁρμονία		XXI 7, 11		
ἁρμοστός		II 8		
ἀρχή		VIII 4; IX 1, 10; XV 7, 8; XVII 14; XIX 11, 12; XXIII 14; XXV 11		
ἄρχομαι		VIII 3; XIX 15		
ἀρχός		XIX 10, 11, 14		
ἄρχω		XII 2		
Ἀσστεροβλῆτα	Thu III 4			
Ἀστέριος	Ph 9			
ἀστερόεις	C *a, b, e, f,* 4; C *d*, 5; C *c*, 4; C *h*, 6; E 12; H 10; P 6; Ph 8; The 5			
Ἀστεροπῆτα	Thu IV 5; Thu V 5		I 23	
ἀστράγαλος			I 29	
ἄστυ	Thu I 2			
αὐγή		XI 4		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
αὖος	C *a-f, h* 1; E 13; H 11; P 8; Ph 9; The 1			
αὐτάρ	E 15; P 7; The 6	XXV 14		
αὖτις		XV 6		
αὐτός	E 5, 15 ; H 3; P 2, 7, 10 ; Pe *a*, 2; Pe *b*, 2; Ph 2	IV 5; V 4, 10; VI 9; VII 5, 10; VIII 10; X 2, 3, 8, 10; XI 1, 4, 5; XII 3, 4; XIV 9, 10, 13; XV 1, 10, 12; XVI 6, 9, 10; XVII 7, 8; XVIII 7, 11; XIX 2, 8; XXI 7, 11; XXII 3, 4, 6, 7, 11, 15; XXIII 4; XXIV 6, 7; XXV 2, 7, 8; XXVI 11, 13		
ἀφαιρέω		XII 1; XIV 8, 13		
ἀφροδισιάζω		XXI 6, 8		
Ἀφροδίτη		XXI 5, 10		
Ἀχελῷιος		XXIII 11, 12		
βάθος		XI 2		
Βάκχιος	Pe *a*, 2; Pe *b*, 2			
βαρυπενθής	Thu III 5			
βασίλεια	R 1; Thu III 1; Thu IV 1; Thu V 1			
βασιλεία	Thu III 7	XIV 9, 13		
βασιλεύς	E 16; H 13	VIII 2; XVI 3, 14; XIX 8, 10, 11		
βασιλεύω		XIV 6; XV 7		
βασιλήϊς		XV 13		
βάχχος	H 16			
βέβαιος		IX 12		
βίος				tav. 1
βουκόλος			I 25	
βούλομαι		XIX 4; XXV 13		
Βριμώ	Phe 2		I 5	

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
βροτός	Thu III 9			
Γαῖα		XXII 9		
γαῖα		XXIV 3		
γάλα	Pe *a*, 3, 4, 5; Pe *b*, 3, 4; Thu II 4; Thu III 10	VI 6		
γένεσις		XIII 7		
γένος	E 15; P 7; The 6; Thu III 3; Thu IV 3; Thu V 3			
Γῆ	C *a, b, c, e*, 3; C *d, f*, 4; C *b*, 4; E 12; H 9; P 6; Ph 8; The 4	XIV 3; XXII 7, 8, 9, 10, 12		
γῆ	Pe *a*, 7	XXIV 8		
γίγνομαι	Pe *a, b*, 1; Thu II 4			
γίνομαι	R 4	III 4; VI 3; XIII 9, 11; XIV 3; XVI 2, 6, 8, 9; XVII 3, 4, 10, 14; XVIII 11, 13; XIX 6, 7; XXI 13; XXII 8, 14; XXV 11; XXVI 12		
γινώσκω		V 6, 11; IX 2, 5; XII 5; XVIII 14; XX 2; XXII 2; XXIII 2, 5; XXV 13; XXVI 8		
γλῶσσα		XXII 9		
γνώμη		XI 2; XX 10; XXIII 7		
γράμμα		XXVI 11		
γυνή		XXI 8		
δαίμων	Thu I 3, 4; Thu IV 2; Thu V 2	III 4, 6; VI 2, 3; VIII 5, 8; IX, 4, 13		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
δαμάζω	Thu III 4; Thu IV 5			
δαμαστός	Thu I 4			
δαπάνη		XX 9		
δεινός		V 1, 6		
δεξιός	C *a, b,c, e* 2; C *d, f* 3; E 4; H 2; The 3; Thu II 2, 5			
δέσποινα	Thu III 7			
δέχομαι			I 4	
δηϊόω		XXII 13		
Δηιώ		XXII 12, 13		
δῆλος		XV 12; XXV, 6; XXVI 13		
δηλόω		VII 8; VIII 1, 3; XI 11; XIII 2, 3; XVI 1, 9, 13; XVII 4, 9; XXI 1, 14; XXII 13; XXIV 2; XXVI 2, 5		
Δημήτηρ	Thu I 1, 8	XXII 9, 12	I 3, 6, 21, 24	
διά		V, 7; IX 7; X 4; XIV, 4, 5; XVII, 3, 10; XVIII 10, 12; XXV 6		
διακρίνω		XXI 14, 15		
διάκτορος		XXVI 4		
διαλύω		X 12		
διατελέω		XVII 7		
διδάσκω		VII 11; X, 3, 4, 5, 6, 8, 10		
δίδωμι	E 13, 17; H 11, 14 ; P 8, 10; Ph 9; Phe 1	IV 2; XXVI 7	I 27	
διηγέομαι		XV 8; XXV 12		
δίιστημι		XV 2, 9		
δίκαιος	Thu IV 4; Thu V 4			

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
Δίκη		IV 9, 12		
Διόνυσος			I 23	tav. 1, 2, 3
δῖος	R 4			
δίχα		XV 2		
δίψα	C *a-f*, *h* 1; E 13; H 11; P 8; Ph 9; The 1			
δοιός		XXVI 6		
δοκέω		VIII 11, 12; IX 3; XII 3; XX 5; XXIII 6; XXIV 4; XXVI 8		
δόμος	E 4; H 2; P 1; Ph 1			
δύναμαι		VI 2; X 3, 8; XI 5; XXII 1		
δύναμις		XII 11; XXV 9		
δυνατέω		XXIII 9		
δύνω/δύω	Thu III 7	XI 3		
δῶρον	R 3	XXVI 7	I 11	
δώτωρ		XXVI 4		
ἑαυτοῦ/ἑωυτοῦ		IV 7, 8; IX 3; XIV 2; XX 14; XXIII 5, 7; XXVI 9, 12		
ἐάω		IV 4		
ἐγγίνομαι		XXIII 13		
ἐγγύθεν	H 5			
ἐγκαταλέγω		XXIII 11, 13		
ἐγώ	C *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, 1; C *b*, *f*, *h*, 2; C *h*, 5; E 13; P 7; Ph 9; The 1, 2, 6; Thu I 4; Thu III 3, 4; Thu IV 3, 5, 7; Thu V 3, 5, 7		I 5, 21, 22	
ἕδος		XII 2		
ἕδρα	Thu IV 7; Thu V 7			

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
ἐθέλω/θέλω		VII 6; XII 8; XXII 3, 5; XXV 10; XXVI 9, 10		
εἶδος		XVII 8		
εἰκάζω		XIII 9; XIX 8		
εἴκω		XXI 10, 11		
εἰμί	C *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, 3; C *d*, *f*, *h*, 4; E 9, 12; H 2, 7, 10, 11; P 5, 6, 8; Ph 5, 8, 9; The 4; Thu I 5; Thu III 3, 9; Thu IV 3; Thu V 3	II 5; III 8; IV 7; V 10, 11; VI, 3, 8, 10, 13; VII 4; VIII 6, 7; IX 1, 2, 6, 7, 8; X 2, 6, 10; XI 12; XII 4, 6, 10, 12; XIII 8, 10, 11; XIV 11, 14; XV 2, 8; XVI 1, 2, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14; XVII 1, 2, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 13; XVIII 1, 2, 4, 6, 8, 9, 11, 13; XIX 1, 6, 7, 11; XXI 9, 10, 12, 13; XXII 11; XXIII 2, 3, 6, 13; XXIV 1, 2, 5, 10; XXV 3, 4, 5, 6, 9, 10; XXVI 1, 8		
εἶμι	H 2; R 4			
εἴπερ		XXVI 9		
εἶπον	E 12; H 10; P 6; Pe *a* 2; Pe *b* 2; Ph 8	VII 3; XXVI 12		
εἰρήνη				tav. 2
εἴρομαι	E 10; H 8; Ph 6	VII 4; XXII 11; XXIV 4		
εἰς	Pe *a*, 3, 4, 5	V 4; XVII 8; XXI 5	I 16, 28	
εἷς		XIX 1, 11; XXII 10	I 23	
εἰσαφικάνω	Ph 6			

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
εἴσειμι	Phe 2			
εἴτε	Thu IV 5; Thu V 5			
ἐκ	R 1; Thu II 4; Thu III 1; Thu IV 1; Thu V 1	IV 4; VI 6; X 6, 7; XI 1; XIV, 3; XV 6, 7, 9, 10; XVI 2, 8; XVII 12; XVIII 8; XIX 9; XXII 8, 10, 15; XXIV 1; XXV 1, 9		
ἑκάς		XXV, 3		
ἕκαστος		I 4; II 7; III 4; V 7; XIII 6; XIX 1; XXI 3, 5, 12; XXII 4, 9; XXIII 15; XXV 7		
ἐκβαίνω		IV 9		
ἐκγίνομαι		VIII 2		
ἐκθρῴσκω		XIII 4; XIV 1		
ἐκπέτομαι	Thu III 5			
ἔλασσον		XX 2		
ἐλεέω	E 16; H 13			
ἐλπίζω		XX 11		
ἐλπίς		XX 12		
ἐμβάλλω			I 28	
ἐμός	Thu I 6, 7		I 4	
ἐμπελάζω	E 7; P 3			
ἐμποδών		VI 2, 3		
ἐν	E 4, 10; H 8; Thu I 1	V 1, 6; VII 6, 8, 14; VIII 1, 3, 5; IX 10; X 5; XI 4, 9, 11; XIII 7; XV 4; XVI 7, 12; XVII 4, 9, 11; XVIII 2; XX 1; XXI 2; XXII 11, 13; XXIII 8; XXV, 3, 7, 11, 13, 15; XXVI, 2, 5, 6, 10, 14		
ἐναντίον		XII 9		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
ἐνδέξια	E 4; Ph 1			
ἕνεκα/ἕνεκεν	Thu IV 4	V 5; VI 4, 10		
ἔνθα	E 6; H 4			
ἔνοπλος			I 7	
ἐνύπνιος		V 6, 12		
ἐξαλλάσσω		IX 7, 8		
ἐξαμαρτάνω		XII 4, 5, 7		
ἔξειμι	Thu II 2	XXVI 11		
ἐξερέω	E 11; H 9			
ἐξευρίσκω		IV, 9; XXIV 10		
ἐξώλης		III 5		
ἑός		VIII 4, 8; XIII, 1; XXV 15; XXVI 2, 12		
ἐπακούω	Thu I 7			
ἐπανέρομαι		XX 7		
ἐπεί	E 1; H 1; P 12	VIII 4, 7; XIII 1; XVIII 10; XXI 13; XXV 14		
ἔπειτα	P 11	XV 6, 11; XVI 14; XVII 1		
ἐπείτε		XVII, 5, 6		
ἐπερωτάω		V, 4		
ἐπήρατος		XVI 5		
ἐπί	C *a-f*, 2; C *b*, 3; H 2; P 1; The 3	XI 6; XIV 5; XXII 5; XXIV 3; XXV 12	I 12	
ἐπιβαίνω	Thu II 6			
ἐπικλώθω		XVIII 4, 6; XIX 4		
ἐπίκουρος		IV 9		
ἐπικρατέω		VIII 9; IX 9; XIX 2, 3; XXV 5, 6		
ἐπικυρόω		XIX 5		
ἐπιμένω	Pe *a*, 7			
ἐπίπροσθε	P 5	XXV 12		
ἐπισπένδω		VI 6		
ἐπιτελέω		XX 1, 6, 7, 11, 12		
ἐπιτίθημι		VII 9		
ἔπος		VII 9; VIII 1, 6;		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
		XII 1; XIII 6; XV 5; XVI 13; XVII 11; XXII 14; XXIII 1; XXIV 4; XXVI 2		
ἐπτῆμαρ	Thu I 6			
ἐπύπερθεν	E 9; H 7; Ph 5			
ἐπῳδή		VI 2		
ἐργάζομαι		XXIV 8		
ἔργον	Thu IV 4; Thu V 4	XIV 10; XXV 14		
Ἐρινύες		Fr. 2, 1; I 7; II 3, 4; IV 9		
ἔριφος	Thu II 4; Thu III 10			
Ἑρμῆς		XXVI 4		
ἔρχομαι	H 5; Thu III 1; Thu IV 1; Thu V 1	XI 8; XXI 5; XXII 5		
ἐς	Pe *b*, 3, 4; Thu I 9, 10; Thu II 4; Thu III 10; Thu IV 7; Thu V 7			
ἐσθίω			I 14	
ἔσοπτρος			I 30	
Ἑστία		XXII 12		
ἕτερος	P 4	XV 9, 10, 11; XXIII 4; XXVI 7		
εὖ	Ph 7; Thu II 2			
εὐαγής	Thu IV 7; Thu V 7			
Εὐβουλεύς	R 2; Thu III 2; Thu IV 2; Thu V 2		I 18, 22	
εὐδαίμων	Pe *a*, 6 ; Pe *b*, 5			
εὔδηλον		XXIII 3		
εὐήρης	H 2			
εὐθύς	Thu II 2			
Εὐκλῆς	R 2; Thu III 2;			

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
	Thu IV 2; Thu V 2			
εὐκρίνητος		VII 9		
Εὐμενίδες		VI 9		
εὑρίσκω	E 8; H 6; P 1, 4; Ph 1, 4		I 1, 19	
εὖρος		IV 7		
εὐρύς		XII 6, 8, 9; XXIII 6		
ἐύς		XXVI 2, 4, 7		
Εὐφρονίδης		XIV 6		
εὐχή	Thu I 7	VI 1	I 17	
εὔχομαι	Thu III 3; Thu IV 3; Thu V 3		II 11	
ἐφοράω			I 15	
ἔχω	Pe *a*, 6; Pe *b*, 5; R 2	III 6, 9; IV 4; VII 14; VIII 7, 9, 11; XII 1; XIV 3; XV 5; XVI 12; XVII 13; XXII 3; XXIII 10; XXV, 9	I 1	
Ζεύς	R 2; Thu I 2, 6, 8	VIII 2, 4, 7, 9; IX 3, 13; XIII, 1; XV 6, 11; XVII 5, 7, 12; XVIII 9, 11, 12, 15; XIX 2, 5, 10; XX 13; XXI 6; XXIII 3, 4; XXV 14; XXVI 6		
ζῷον		XXII 15		
ἤ		IV 3; XII 6; XVII 2; XX 6; XXIV 5		
ἡδονή		V 9		
ἠερόεις	H 9			
ἥκω	Thu IV 6; Thu V 6			
Ἥλιος	Thu I 2	XIV 3		
ἥλιος		IV 7; X 12; XIII 9, 10; XIV 4; XV 1, 3,		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
		4; XVI 1; XXV 5, 9, 10		
ἡμέρη	Thu I 5	XXV 4		
Ἡράκλειτος		IV 5		
Ἥρη		XXII 7, 16		
ἥρως	E 2, 18; P 11; Thu I 9			
θάλψις		IX 7		
θάνατος				tav. 1
θαυμάζω		XX 2, 4, 5		
θέαινα		XVI 4		
θεῖος	P 10			
θέλω/ἐθέλω		VII 6; XII 8; XXII 3, 5; XXV 10; XXVI 9, 10		
θέμις		V 5; XI 10		
θεμιτός		VII 2		
θεός	Thu II 4; Thu III 2, 9; Thu IV 2; Thu V 2	III 7; VI 10; XI 8; XVI 4; XVIII 10; XXI 7; XXV 10; XXVI 11	I 24	
θερμαίνω		X 12, 13		
θερμός		XIV 1; XXV 3		
θέσφατος		VIII 4, 11; XIII 1		
θνῄσκω	E 1; H 1; P 13; Pe *a*, *b*, 1			
*θόρνηι		XXI 1		
θορνύμαι		XXI 3, 4, 6		
θρῴσκω	Pe *a*, 3, 4; Pe *b* 3			
θυγάθηρ	C *c*, 4			
θυμός		XXII 5		
θύρα		VII 9		
θύρσος	Phe 1, 2			
θυσία		VI 1, 4		
θύω		IV 11; VI 8, 10		
ἴδιος		IV 6		
ἱερολογέω		VII 2, 7		
ἱερολόγος		IV 6		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
ἱερός	H 1, 16; P 12, 16; Phe 2; Thu II 6	VI 6; XX 1, 4, 11	I 9	
ἱκανός		IX 7		
ἱκελόω		IV 6		
ἱκέτις	Thu IV 6			
ἱμερτός	Thu III 6, 8			
Ἰρικεπαῖγος			I 22	
ἴς		XXIII 11, 13		
ἰσομελής		XXIV 2		
ἴσος		XXIV 1		
ἰσχυρός		IX 1, 14		
ἰσχυρῶς		IX 12		
ἴσχω		XV 4		
καθαρός	R 1; Thu IV 1; Thu V 1			
Καικιλία	R 4			
καίτοι		VII 4		
κακός		XXVI 7	I 22, 28	
κάλαθος				
καλέω		III 7; XVII 4; XVIII 7, 9, 10; XIX 1, 3; XXII 7, 12, 16	I 18	
κάλλιστα		XXII 1		
καλός	Thu I 7	XII 2	I 9	
καρπάλιμος	Thu III 6, 8			
κατά		IV 5, 7; VI 9; VII 11; XII 2; XIII 6; XIV 10; XVIII 3; XIX 2; XXI 2, 8; XXII 9, 14; XXV 2		
κατάκειμαι		XXVI 6		
καταλαμβάνω		XI 4		
καταλέγω	Ph 7			
καταπίνω		XIII 4		
καταστρέφω		IV 6		
κατέρχομαι	E 6; H 4			
κάτω			I 26	

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
κάτωθεν		III 6; XV 5		
κεῖμαι		IV 2; XI 6; XXI 7		
κελεύω		VII 9; XIII 3		
κεραυνόω	Thu III 4; Thu IV 5; Thu V 5			
κεφαλή		XVII 12, 13, 14		
κικλήσκω			I 19	
κινέομαι		XXI 2		
κλεινός	H 16			
κλυτός	Thu I 3			
κοθαρός	Thu III 1			
κοινός		fr. 1, 14; IV, 5		
κόλπος	Thu III 7		I 24	
Κόρρα	Thu I 1			
κόσμος		IV 4		
Κουρῆτες			I 8	
κράνα/κρήνη	C *a, b,c, d,e, f, h,* 2; E 7; H 2, 5; P 1, 3; Ph 1, 3, 10; The 2	XVI 5		
κρατέω		XIX 12; XXI 15		
κρατιστεύω		XXII 4		
κρέας			I 14	
κριός	Pe *a,* 5; Pe *b,* 4		I 10	
Κρόνος		XIV 2, 7, 9; XV 6		
κρούω		XIV 4, 7, 11, 14; XV 1, 8		
Κυβελεία	Thu I 1			
κυδρός		VIII 5, 8		
κυκλοειδής		XXIV 2		
κύκλος	Thu III 5			
κυπάρισσος/ κυπάριζος	C *a-c, e,* 2; C *d, f, h,* 3; E 5; H 3; P 2; Ph 2; The 3			
κωλύω		IX 6, 8; X 9		
κῶνος			I 29	
λαμβάνω		IV 4; VIII 5, 8, 10, 11; IX 4, 10, 13	I 13	

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
λαμπρός		XII 13; XIV 1		
λαμπρότης		XXV 1		
λανθάνω		VIII 6		
λέγω		IV 6; VII 2, 6; IX 3; X 1, 2, 4, 6, 7, 8, 11; XI 1, 9; XII 8; XIII 3, 6; XIV 5; XV 7; XVI 2, 9; XVIII 5,12, 14; XIX 5, 6, 9; XX 3; XXI 1, 8; XXII 4; XXIII 8; XXIV 6, 7; XXVI 12		
λειμών	Phe 2; Thu II 6			
λευκός	E 5; H 3; P2; Ph 2; The 3	XII 12; XXV 1		
λίμνη	E 4, 8, 14, 17; H 6, 12, 14; P 4, 9, 10; Ph 4			
λόγος		X 4; XIV 10; XIX 3; XX 13; XXV 2, 11		
λοιπός			I 14	
λύσις		VII 4		
λύω	Pe *a,* 2; Pe *b,* 2			
μάγος		VI 2, 5, 9		
Μαιάς		XXVI 4		
μάκαρ		XVI 4		
μακαριστός	Thu III 9			
μακρός		XII 6, 10		
μάλα	Ph 7; Thu II 2			
μᾶλλον		IV 3; XXIV 5		
μανθάνω		V 9, 11; VIII 14; XX 3, 8		
μαντεῖον		V 4		
μαντεύομαι		V 5		
μαρτύρομαι		IV 5		

	LAMINE D'ORO	PDERVENI	PGURÔB	OLBIA
μάτηρ/μήτηρ	C *b* 5; Thu I 5, 6, 9, 10	XX 14; XXVI 1, 9, 12		
μέγας		VII 7; XIV 5, 8; XIV 8; XXIII 5, 9, 10	I 5	
μεθίστημι		VI 3		
μείγνυμι		IX 9; XXI 8, 9; XXVI 10		
μειλίσσω		VI 1		
μεῖξις/μίξις		XXII 13		
μέλλω	E 1; H 1; P 12	VI 10; XIX 6		
μένω		XI 4		
μερίζω		XXI 2; XXV 2		
μέροψ		XXIV 3		
μέσος/μέσσος		XV 4; XVII 12; XXIV 1		
μετά	E 18; P 11; Thu I 5			
μετάστασις		XV 9		
μετατίθημι		IV 2		
μετρέω		XXIV 1		
μέχρι		VII 8; XVII 8; XXI 4		
μηδέ	E 7; H 5; P 3; Ph 3	V 11		
μηδείς		XVI 11		
μήδομαι		XXIII 4; XXV 14		
Μήτηρ		XXII 7, 8, 10, 12		
μητίετα		XV 6, 11		
Μῆτις		XV 13		
μικρός		XXI 2		
μιμνήσκω	E 2			
Μναμοσύνα/ Μνημοσύνη	E 8, 14, 17; H 1, 6, 12, 14; P 4, 9, 12; Ph 4; R 3			
Μοῖρα	Thu I 3; Thu III 4; Thu IV 5; Thu V 5	XVIII 3, 4, 6, 7, 9; XIX 4		

	LAMINE D'ORO	PDERVENI	PGURÔB	OLBIA
μόνος/μοῦνος		XVI 6, 9, 10		
μουσική		II 8		
μυθολόγος		IV 6		
μύστης	H 16; Phe 2	VI 8		
ναυτίλλομαι		XXIV 9		
νεκρός		II 6		
νέκυς	E 6; H 4			
νικάω	Thu I 2	V 9		
νηστεία	Thu I 6			
νιν		IV 9; XI 3		
νιφετώδης		XII 11, 12		
νιφόεις		XII 2, 10		
νοέομαι		IX 12		
νομίζω		VIII 13; X 2, 5; XI 8; XIII 8; XVII 5; XXIII 8		
νομοθετέω		VII 10		
νόμος	R 4	XXII 8		
νομός			I 12	
Νοῦς		XIV 7; XVI 10, 12, 15; XXVI 1		
νῦν	Pe *a*, *b*, 1; Thu I 4; Thu IV 6; Thu V 6	XV 9; XVI 2, 8, 14; XVII 2, 8; XXI 9, 16; XXV 3, 9		
Νύξ		XI 1; XIII 3		
νύξ	Thu I 5	X 12; XI 3; XXV 5		
ξένος		VII 4		
ὅδε	E 15; H 1; P 7, 12, 13; Pe *a*, *b* 1; R 3	IV 4; VIII 1, 3; XI 8, 9; XIII 2; XV 7, 12; XVII 11; XXIV 2; XXV 13; XXVI 2, 5		
ὁδοιπορέω	Thu II 5			
ὁδός	H 15			
οἰκτείρομαι		XX 5, 8		
οἶνος	Pe *a*, 6; *b*, 5		I 25	
οἷος		III 10; VII 3; X 1, 4; XI 13; XII 5;		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
		XIII 10; XVI 11; XX 2; XXIV 2; XXV 11; XXVI 7		
ὄλβιος	Pe *a*, 7; Thu III 3, 9; Thu IV 3; Thu V 3			
Ὄλυμπος		XII 2, 3, 4, 9		
ὅμοιος		XXII 3		
ὁμοίως		XXII 1		
ὁμοῦ		XX 3		
ὄνομα	Ph 9	VII 3; XVII 7; XIX 9; XXI 7; XXII 10; XXIII 12		
ὀνομάζω		XII 7; XIV 7, 9; XVII 1, 5, 7; XVIII 3, 9, 12; XXI 10; XXII 1, 10		
ὄνος			I 25	
ὁπόταμ	Thu II 1			
ὁπότε		XXIV 9		
ὅπου		XII 7, 9		
ὅπως		V 11; VIII 3; XIII 2; XIX 7		
ὅπωσπερ		III 8		
ὁράω	E 15; P 7	V 12; XIII 7; XVIII 5; XX 1, 6, 7, 8, 11, 15		
ὀρθῶς		XVIII 5; XXIII 2		
ὀρνίθειος		II 7; VI 11		
Ὀρφεύς		VII 5; XVIII 2, 6		
ὀρφικός				tav. 1
ὀρφνήεις	E 11			
ὅς, ἥ, ὅ		V 10; VI 10; VIII 2; XI 6; XIII 4; XIV 5; XVIII 1, 8; XX 8; XXIV 3; XXV 1, 9		
ὅσος/ὅσσος	Thu V 2	VI 14; IX 9; X 4,		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
		11, 13; XI 9; XV 7; XVI 6; XVIII 4; XIX 4; XX 1, 3; XXIV 1; XXV 8		
ὅσπερ	Pe *a*, 7	IV 6; VI 6; XVII 9; XXII 5		
ὅστις		XVII 3; XVIII 6; XXII 4		
ὅτι	E 11; H 9; Pe *a*, *b*, 2	VI 8; IX 6, 10; X 11; XI 11; XII 5; XIII 5; XIV 3; XV 7, 8, 11; XVI 1, 7; XVII 13; XIX 11; XX 5, 9; XXI 2, 10, 12, 14; XXII 2, 8, 13, 14, 16; XXIII 3, 6; XXIV 4; XXVI 1, 2, 3, 13		
οὐδαμά		XXII 6		
οὖδας		XXVI 6		
οὐδέ		V 7, 10; XX 7; XXII 3		
οὐδείς		X 9; XIX 12		
οὐδέποτε		XII 10		
οὔκουν		XXIII 4		
οὖν		VII 7; IX 1, 5; XIV 2; XVII 2; XXII 1		
οὔπω	Thu II 3	XIV 11		
οὐράνιος	E 15; P 7; The 6	XXI 5		
Οὐρανός/Ὠρανός	C *a*, *b*, *c*, 3; C *d*, 5; C *e*, 3; C *f*, 4; C *h*, 6; E 12; H 10; P 6; Ph 8; The 5	XIV 6, 8		
οὐρανός		XII 4, 5, 8		
οὖρος		IV 8		
οὖς		VII 10		
οὔτε		XIII 2, 3; XVIII 6; XXI 1; XXIV 11		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
οὔτι	Thu IV 4; Thu V 4			
οὗτος	E 7 ; H 5 ; Ph, 3; P, 3	IV 5; VI 4; VIII 6, 12; X 12, 14; XIII, 8; XIV 2, 5; XVI 7, 9, 11, 13; XVII 6, 7, 10, 11; XVIII 2, 4, 8; XIX 8; XX 4; XXI 4; XXII 8; XXIII 1; XXIV 4, 6, 7, 9; XXV 12		
οὕτως		VIII 9; X 9; XXVI 12		
πάθημα	Thu II 3			
παῖς	E 12; P 6; Ph 8; H 10	IX 2		
Παλλάς			I 21	
Παμμάτερ	Thu I 1			
πάμνηστος	Thu I 3			
πανομφεύω		X 9		
πανόπτης	Thu I 6			
παντοδαμάστης	Thu I 4			
παρά/πάρ	E 5; H 3; P 2; Ph 2; Thu IV 6; Thu V 6	VIII 4, 8, 10, 11; IX 3; XIII 1; XX 3		
παραγωγός		XXIII 1		
παράδειγμα		V 8		
παρακλίνω		XXVI 11		
παραπόλλυμι	C *h*, 1			
πάρειμι		V 4		
πᾶς	Ph 7; Thu I 2, 4; Thu II 2	X 9; XIII 5, 12; XVI 3, 5, 10, 13, 14; XVII 11, 12; XVIII 1, 10; XIX 2, 3, 12; XXII 1, 2, 3, 8; XXIV 8, 12; XXV 13	I 4	
πάσχω	Thu II 3			

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
πατήρ		VIII 4, 8, 10; IX 2, 4; XIII 1		
παύομαι		XIX 7		
Πειθώ		XXI 6, 10		
πείθω		XXI 11		
πελάζομαι	Ph 3			
πέμπω	Thu IV 7 ; Thu V 7			
περί		XIII 5		
πευκάλιμος	E 10; H 8			
πήγνυμι		XV 4		
πίθος		XXVI 6		
πίνω	C *a*, *b*, *c*, *e*, 1; C *f*, *h*, 2; E 17; H 12, 14, 15; P 10; The 2		I 25	
πίπτω	Pe *a*, 5; Pe *b*, 4; Thu II 4; Thu III 10; Thu V 6			
πιστεύω		V 8, 10, 12		
πλεονεξία		XXII 6		
πλέω		XXIV 9		
Πλούτων	C *i*, 1; C *g*, 1			
πνεῦμα		XVIII 2		
πόησις		VII 3, 4; XIII 5		
ποιέω/ποέω		IV 10; VI 4, 7; IX 1; XI 2; XII 9; XV 1, 9; XX 4; XXIII 1; XXV 10, 12	I 9	
ποινή	Thu IV 4; Thu V 4	VI 5	I 4	
ποῖος		V 7		
πόλεμος				tav. 2
πολιός		XII 13		
πόλις		XX 1		
πολυόμφαλος		VI 7		
πολύς		VII 10; XIX 11; XXI 12; XXII 14;		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
		XXIII 2; XXIV 3, 7		
πόπανον		VI 7		
ποταμός		XVI 5; XXIII 6	I 12	
πούς	Thu III 6, 8	IV 7		
πράγμα		V 7; IX 11; XIII 5		
πρίν		XVII 1; XVIII 9; XX 7, 11; XXIV 5		
προαναλίσκω		XX 9		
προθύω		VI 9		
προλείπω	Thu II 1			
προρέω	E 9, 14; H 7; P 5, 9; Ph 5			
πρός		XIV 4, 7; XV 1, 8; XXI 4; XXV 8		
προσαπέρχομαι		XX 10		
πρόσθεν	E 8; H 6; Thu II 3	XVII 2, 9; XVIII 11; XXI 13		
προσθήκη		XII 8		
πρόσσω	Ph 4			
προστίθημι		XXIII 7		
προσφερής		XVIII 8		
προσφέρω		XIX 8		
προσφύω		XVI 4		
πρότερος		VI 11; XVII 1, 4, 5; XX 6		
πρώτιστος		XIV 6		
Πρωτόγονος	Thu I 1			
πρωτόγονος		XVI 3; XVIII 15		
πρῶτος		VII 7; XIII 4; XVIII 12, 13		
πρόφρων	Thu IV 7; Thu V 7			
πυνθάνομαι		XI 9		
πῦρ	Thu I 2, 5, 8	IX 5		
πῶ	C *a, b, c, e, f*, 3; *d, h*, 4; The 4;			
ῥαιδίως		XXII 15		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
ῥάχος			II 10	
Ῥέα		XXII 7, 12, 14, 15	I 6	
ῥέζω		XIV 5, 8		
ῥέω		XXIII 6, 10		
ῥῆμα		VII 8; XXIII 8; XXVI 8		
ῥόμβος			I 29	
Σεκουνδεῖνα	R 4			
σελήνη		XXIV 10; XXV 1		
σημαίνω		XV 12; XVI 7; XVII 11; XXIII 7; XXV 13; XXVI 3		
σθένος		XXIII 5		
σίνομαι		IV 3		
σκέπτομαι		XI 6		
σκότος	E 3, 11; H 9; P 14			
σμικρότης		XXV 6		
σταγών		II 5		
στείχω	H 16			
στέρομαι		XX 10, 12		
στέφανος	Thu III 6, 8			
σύ	E 10; H 13, 14; P 10; Pe *a*, 2, 7; Pe *b*, 2; Ph 6, 7; Thu I 3, 5		I 20, 27	
σύμβολα	E 19; Phe 1		I 23	
συμμείγνυμι		IX 5		
συμπήγνυμι		IX 8		
συναρμόζω		XXI 12		
σύνειμι		XXV 7		
συνέρχομαι		XXV 8		
σύνηθες		XXI 5		
σύνθεμα			I 26	
συνίστημι		IX 6; X 13; XVII 2, 8, 15; XXI 3; XXV 9		
συνλέγω			I 2	

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
σφεῖς		XVIII 4; XX 2, 9		
σχεδόθεν	Ph 3			
σχεδόν	E 7; H 5; P 3			
σῴζω			I 5, 22	
σῶμα				tav. 3
τάξις		IV 4		
ταράσσω		IX 6		
ταῦρος	Pe *a*, *b*, 3			
τέκος	R 2			
τελετή			I 3	
τελευταῖος		VII 8		
τελέω		XIX 12, 13		
τέλος	Pe *a*, 7			
τεύχω		XVII 12		
τέχνη		XX 4		
τιμάω		II 4		
τιμή	Pe *a*, 6; Pe *b*, 5	II 6; XV 13		
τίς	C *a-f*, 3; The 4	V 6		
τις		II 7; IV 8; VII 4, 10; XII 7; XVII 3; XX 8; XXII 4; XXIV 4		
τοί	H 8			
τοίνυν		X 6		
τοιοῦτος		XIII 10; XVII 10; XXV 11		
τοσοῦτος		XIX 4; XXV 11		
τότε	E 17, 18; P 11	XVI 6		
τράγος			I 10, 13	
τρισόλβιος	Pe *a*, *b*, 1			
τροφός		X 11		
τυγχάνω		XXII 5		
Τύχα	Thu I 3			
τύχη		IV 3		
ὑγιής		VII 2		
ὕδωρ	E 9, 14; H 7, 12; P 5, 9; Ph 5	VI 6; XXIII 12		

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
υἱός	C *a*, *b*, *c*, *e*, 3; C *f*, 4; The 4	XXVI 4		
ὕμνος		VII 2; XXII 11		
ὑμεῖς	Thu III 3; Thu IV 3; Thu V 3			
ὑπάρχω		XVI 2, 7, 8		
ὑπερβαίνω		IV 10; VIII 6		
ὑπερβάλλω		IV 8; XXIV 5, 6		
ὑπερβατός		IV 10; XVIII 6		
ὑπερμενής		VIII 2		
ὑπηρέτης		III 7		
ὑπό	E 16; H, 13; Pe *a*, 7; Thu III 7	V 8; XXII 6; XXV 5		
ὕστατος		XVII 6		
φαίνομαι		V 14; XVIII 7; XIX 9; XX 13; XXIV 5		
φαίνω		XXIV 3, 6, 7		
Φάνης	Thu I 3			
φάος/φῶς	Thu II 1	XI 3		
φάτις		XVIII 3; XXI 9		
Φερσεφόνα	C *b*, 1; Pe *a*, *b*, 2; Thu II 6; Thu IV 6; Thu V 6			
Φερσοπόνη	C *g*, 1			
φέρω		II 6		
φημί		VII 10; IX 13; XII 10; XIV 3, 8, 13; XVI 1; XVII 6, 13; XVIII 1, 4; XIX 11; XXIII 10; XXIV 7		
φίλος			I 20	
φιλότης		XXV 15; XXVI 10		
φρήν	E 10; H 8; Thu I 9, 10			
φρόνησις		XVIII 7, 10; XIX 5		
φύλαξ	E 9; H 7; P 5; Ph 5			
φυλάσσω	Thu II 2			

	Lamine d'oro	PDerveni	PGurôb	Olbia
φύσις		IV 7; XIV 12; XXII 2		
φύω		XXII 15		
φωνέω		X 1, 2, 7, 8		
χαίρω	Thu II 3, 5			
χείρ		VIII 5; IX 10		
χθόνιος	E 16; H 13; R 1; Thu I 8; Thu III 1, 7; Thu IV 1; Thu V 1			
χοή		II 5; VI 7		
χράομαι		XIII 8		
χράω		XI 1, 5, 7, 8, 10		
χρέος	Ph 9			
χρή		XI 6; XIX 7; XXIV 9		
χρηστηριάζομαι		V 2, 3		
χρόνος		XII 3, 6, 9		
χωρίζω		X 7; XIV 2; XV 2, 3		
ψεῦδος				tav. 2, 3
ψυχή	E 6; H 4; Thu II 1	II 5; VI 1, 4, 8, 10, 13		tav. 3
ψυχρός	E 9, 14; H 7, 12; P 5, 9; Ph 5	XII 12; XXI 1		
ψύχω	E 6; H 4	X 12		
ὧδε		IV 6; VIII 7, 9; XII 1; XIII 3; XIX 9		
ὦκα	H 11			
Ὠκεανός		XXIII 3, 6		
ὠμός			I 2	
ὥρα		XXIV 10, 11		
ὡς	Thu IV 7; Thu V 7	VII 8; VIII 9; XII 2; XIV 12; XX 8, 15; XXII 1; XXIII 12; XXV 7		
ὥσπερ		IX 11; XI 3; XX 7; XXII 10		
ὡσπερεί		VI 5; IX 2, 14; XVI 11; XVII 5		
ὥστε		IX 7; XXI 15		

BIBLIOGRAFIA

[Anonimo], «Der Orphische Papyrus von Derveni», *ZPE*, XLVII (1982), dopo la p. 300.

Abel E., *Orphica*, Lipsiae et Pragae 1885 ((Hildesheim 19712).

Alderink L. J., *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Chico Cal. 1981.

Albinus L., *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarhus 2000.

Alesse Francesca, «La dottrina pitagorica della metempsicosi nel *De anima* di Aristotele», in *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, (a cura di Marisa Tortorelli Ghidini, Alfredina Storchi Marino, A. Visconti), Napoli 2000, pp. 397- 412.

Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel, 15. bis 18. Marz 1996, (heraus. von F. Graf), Stuttgart und Leipzig 1998.

Arrighetti G., *Orfici. Frammenti, scelta di testi e traduzioni*, Torino 1959 (ristampa con nota introduttiva di G. Colli, Milano 1989).

Bernabé A., «El poema órfico de Hiponion», in *Estudios actuales sobre textos griego. II Jornadas internacionales, UNED, 25-28 oct. 1989*, (ed. by J. A. López Férez), Madrid 1991, 219-235.

—, «La poesia órfica. Un capítulo reencontrado de la literatura griega», *Tempus*, 0 (1992), pp. 5-41.

—, «Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos», in *Revista española de lingüística*, XXII (1992), pp. 25-54.

—, «Una etimologia platónica: σῶμα- σῆμα», *Philologus*, CXXXIX (1995), pp. 204-237.

—, «Las Noches en las Rapsodias órphicas», in *Actas del ix congreso de la societadad española de estudios clásicos*, Madrid 1998, pp. 71-76.

—, «Platone e l'orfismo», in *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, (a cura di Giulia Sfameni Gasparro), Cosenza 1998, pp. 37-97.

—, «Una cita de Pindaro en Platón, *Men.* 81 B (Pi., *fr.* 133 Sn.-M.)», in *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C.*, (a cura di J. A. López Férez), Madrid 1999, pp. 239-259.

—, «La laminetta orfica di Entella», in *Sicilia epigrafica. Atti del Convegno internazionale. Erice, 15-18 ottobre 1998, Annali della Scuola Normale superiore di Pisa*, serie IV, Quad. 1, (1999), pp. 53-63.

—, «La théogonie orphique du papyrus de Derveni», *Kernos*, XV (2002), pp. 91-129.

—, «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?», *RHR*, CCXIX (2002), pp. 401-433.

—, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Bibl. Theub. Pars II- Fasc. 1, Monachii et Lipsiae MMIV.

—, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Bibl. Theub. Pars II- Fasc. 2, Monachii et Lipsiae MMV.

Bernabé A., Jiménez San Cristóbal Ana Isabel, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid 2001.

Betegh G., *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretatio*, Cambridge 2004.

Betz H. D., «"Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels": Zur Lehre vom Menschen in den orphischen Goldplättchen», in *Ansichten griechischer Rituale*, pp. 399-419.

Böhme R., «Neue Orpheusverse auf dem Derveni-Papyrus», in *Emerita*, LVII (1989), pp. 211- 238.

Bottini A., *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992.

Bouvier D., «*Mneme*. Le peripezie della memoria greca», in *I Greci. Storia cultura arte società*, II 2, Torino 1997, pp. 1131-1146.

Breglia Luisa, «Ferecide di Siro tra orfici e pitagorici», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 161-194.

Bremmer J., «Orpheus: from Guru to Gay», in *Orphisme et Orphée*, pp. 13-30.

Breslin J., *A Greek Prayer*, Pasadena 1977.

Brisson L., «Le corps 'dionysiaque'. L'antropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1.§ 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?», in Σοφίης Μαιήτορες, *Chercheurs de sagesse. Hommage a Jean Pépin*, Paris 1992, pp. 481-499.

—, *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, Variorum, 1995.

—, «*Chronos* in Column XII of the Derveni Papyrus», in *SDP*, p. 149-165.

—, «La réminiscence dans le *Ménon* (80E-81E) et son arrière-plan religieux», in *Anamnese e Saber*, (a cura di J. Trindade Santos), Lisboa 1999, pp. 23-47.

—, «La figure du Kronos orphique chez Proclus», *RHR*, 219 (2002), pp. 435-458.

—, «Sky, Sex and Sun. The meaning of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni papyrus», *ZPE* CXLIV (2003), pp.19-29.

Burkert W., «Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre», *Antike und Abendland*, XIV (1968), pp. 93-114.

—, «La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle», *EPh*, 25 (1970), pp. 443-455.

—, «Le laminette auree: da Orfeo a Lampone», in *Orfismo in Magna Grecia.* Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto 6-10 ottobre 1974, Napoli 1975, pp. 81-104.

—, «Craft Versus Sect. The Problem of Orphics and Pythagoreans», in *Jewish and Christian Self-Definition*, 3: *Self-Definition in the Graeco-Roman World* (ed. by B. F. Meyer - E. P. Sanders), London 1982, pp. 1-22.

—, «Eraclito nel Papiro di Derveni: due nuove testimonianze», in *Atti del Symposium Heracliteum. Chieti 1981*, (a cura di L. Rossetti, F. De martino, M. Capasso), I, Roma 1983, pp. 37-42.

—, «Der Autor von Derveni: Stesimbrotos Περὶ τελετῶν?», in *ZPE*, LXII (1986), pp. 1-5.

—, «Orpheus, Dionysos und die Euneiden in Athen: Das Zeugnis von Euripides' *Hypsipyle*», in *Orchestra, Drama, Mythos, Bühne*, (hrsg. von A. Bierl- P. von Möllendorff), Stuttgart und Leipzig 1994, pp. 44-49.

—, «Star Wars or Stable World? A Problem of Presocratic Cosmogony (*PDerv.* Col. XXV)», in *SDP*, pp. 167-174.

—, «Die neuen orphischen Texte. Fragmente, Varianten, 'Sitz in Leben'», in *Fragmentsammlungen philosophisher Texte der Antike*, (heraus. W. Burkert, Laura Gemelli Marciano, E. Matelli, L. Orelli), Göttingen 1998, pp. 387-400.

—, «L'orfismo riscoperto», in *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999, pp. 59-86.

—,«La teogonia originale di Orfeo secondo il papiro di Derveni», in *Orfeo e le sue metamorfosi. Mito arte poesia* (a cura di G. Guidorizzi e M. Melotti), Roma 2005, pp. 46-64.

Calame C., «Eros initiatique et la cosmogonie orphique», in *Orphisme et Orphée*, pp. 227-247.

—, «Invocations et commentaires "orphiques": transpositions funéraires de discours religieux», in *Discours religieux dans l'Antiquité. Actes du colloque de Besançon 27-28 janvier 1995*, (ed. par Marie-Madelaine Mactoux et Evelyne Geny), *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, Paris 1995, pp. 11-30.

—, «Figures of Sexality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary», in *SDP*, pp. 65-80.

—, «Orphik, Orphische Dichtung», in *Der Neue Pauly, Enzyclopädie der Antike*, IX, Stuttgart-Weimar 2000, col. 58-69.

—, «Qu'est-ce qui est orphique dans les *Orphica*?», *RHR*, 219 (2002), pp. 385-400.

—, «Pratiche orfiche della scrittura: itinerari iniziatici?», in *Orfeo e le sue metamorfosi. Mito arte poesia* (a cura di G. Guidorizzi e M. Melotti), Torino 2005, pp. 28-45.

Camassa G., «Passione e rigenerazione. Dioniso e Persefone nelle lamine 'orfiche'», in *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia. Atti del Convegno Napoli 14-15 dicembre 1993*, (a cura di Cassio A. C. - Poccetti P.), *AION*, sez. filol.-letteraria, XVI, 1994, pp. 171-182.

Casadesús Bordoy F., *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'època clàssica (Plato i el papir de Derveni)*, Tesi doctoral, Bellaterra 1995.

—, «Heráclito y el orfismo», *Enrahonar*, XXIII (1995), pp. 103-116.

—, «Nueva Interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones del papiro de Derveni», *Emerita*, 68/1 (2000), pp. 53-71

—, «El papiro de Derveni y la técnica órfica de interpretación etimológica», in Πρακτικα Ια' Διέθνους Συνεδρίου Κλασσικῶν Σπουδῶν (Καβάλα, 24-30 Αὐγούστου 1999), I, Athenai 2001, pp. 143-151.

Casadio G., «Adversaria orphica et orientalia», *SMSR*, LII (1986), pp. 291-322.

—, «I *Cretesi* di Euripide e l'ascesi orfica», *Didattica del classico*, II, Foggia 1990, pp. 278-310.

—, «La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora», in *Orphisme et Orphée*, pp. 135 136.
—, «Dioniso italiota: un dio greco in Italia meridionale», in *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, pp. 79-107.
Cassio A. C., «Addendum», *ASNPisa*, s. 3, XVII (1987), pp. 333-334.
Chicoteau M., «The "Orphic" Tablets Depicted in a Roman Catacomb (c. 250 AD?)», *ZPE*, XCIX (1997), pp. 81-83.
Chirassi Colombo Ileana, «La salvezza nell'aldilà nella cultura greca arcaica», *Stud. Clas.*, XV (1973), pp.
—, «Mysteria. I riti di Orfeo e di Dioniso», *Storia e Dossier*, 73 (1993), pp. 71-97.
Chrysostomou P., *Le culte de Dionysos à Phères*, Athènes 1994.
—, *'Η Θεσσαλική θεὰ Ἐννοδία ἤ Φεραία θεά*, Athenai 1998.
Ciani Maria Grazia, Rodighiero A. (a cura di), *Orfeo. Variazioni sul mito*, Venezia 2004.
Colli G., *La sapienza greca*, I, Milano 1977, 19782.
Comparetti D., «Adnotationes», *Notizie degli scavi*, 1880, p. 155 ss.
—, «The Petelia Gold Tablet», *JHS*, III (1882), pp. 111-118.
—, «Laminetta orfica di Cecilia Secundina», *Atene e Roma*, VI (1903), pp. 161-170.
—, «Iscrizione arcaica cumana», *Ausonia*, I (1906), pp. 13-20.
—, *Laminette orfiche edite e illustrate*, Firenze 1910.
Coppola Daniela, «Dioniso cretese nelle lamine auree», *Annali Istit. It. per gli Studi Storici*, XIII (1995-6), pp. 127-134.
Cosi D. M., «L'orfico fulminato», *Mus. Pat.*, V (1987), pp. 217-231.
—, «Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 139-159.
Cozzoli Adele-Teresa, «Euripide, *Cretesi*, fr. 472 N2. (79 Austin)», in *Orfeo e l'Orfismo*, pp. 155-172.
D'Alessio G. B., «Textual Fluctuations and Cosmic Streams: Ocean and Acheloios», *JHS*, 124 (2004), pp. 16-37.
Detienne M., *Dioniso e la pantera profumata*, tr. it. Roma-Bari 1981.
—, *La scrittura di Orfeo*, trad. it. Roma-Bari 1990.
Dettori E., «Testi 'orfici' dalla Magna Grecia al Mar Nero», *PdP*, LI (1996), pp. 292-310.
Di Benedetto V., *Euripide. Le Baccanti*, Milano 2004.
Di Benedetto V., «Fra Hipponion e Petelia», *PdP*, LIX (2004), pp. 293-306.
Dickie M. W., «The Dionysiac Mysteries in Pella», *ZPE*, CIX (1995), pp. 81-86.
Diels H., *Ein orphischer Demeterhymnus: Festschrift Theodor Gomperz*, Wien 1902, pp. 1-15.
Di Fabio Angela, «La catabasi di Orfeo in Ermesianatte di Colofone: metamorfosi di un mito», in *Orfeo e l'Orfismo*, pp. 199- 210.
Di Marco M., «Dioniso ed Orfeo nelle *Bassaridi* di Eschilo», in *Orfeo e l'orfismo*, pp. 101-153.
—, «Thracius Orpheus», in *Dall'Indo a Thule: i Greci, i Romani, gli altri*, (a cura di A. Aloni e Lia de Finis), Trento 1996, pp. 39-71.

Dodds E. R., *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. Firenze 1959.
Dubois L., *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce, I: Colonies eubéennes, colonies ioniennes, emporia*, Genève 1995, n. 19.
—, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève 1996.
Edmonds III R. G., «Tearing apart the Zagreus Myth: a Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin», *Class. Ant.*, XVIII (1999), 35-73.
—, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge 2004.
Edwards M. J., «Notes on the Derveni Commentator», *ZPE*, LXXXVI (1991), pp. 203-211.
Edwards M. W., «Representation of Maenads on Archaic Red-Figure vases», in *JHS*, LXXX (1960), pp. 78-87.
Fago Angelica, «Il mito di Er: il mondo come 'caverna' e l'Ade come 'regno luminoso' di Ananke», *SMSR*, LI (1994), pp. 183-218.
Federico E., «Euforbo/Pitagora genealogo dell'anima», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 367-396.
Ferri S., «San Vito di Luzzi (Cosenza). Frammenti di laminette auree inscritte», *NSA*, 1957, pp.181-183.
Festugière J., «Les mystères de Dionysos», *RB*, XLIV (1935), pp. (= *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972).
Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia. Atti del Convegno Napoli 14-15 dicembre 1993, (a cura di Cassio A. C. - Poccetti P.), *AION*, sez. filol.-letteraria, XVI, 1994.
Foti G. - Pugliese Carratelli G., «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», *PdP*, XXIX (1974), pp. 91-126.
Franz G., «Epigrafe greca sopra lamina d'oro spettante al Sig. Millingen», *Bullettino dell'Instituto di Corrispondenza Archeologica*, 1836, pp. 149-150.
Frel J., «Una nuova laminella 'orfica'», *Eirene*, XXX (1994), pp. 183-184.
Frontisi Ducroux Françoise, «Dioniso e il suo culto», in *I Greci*, II 2, Torino 1997, pp. 275-307.
Funghi Maria Serena, «Una cosmogonia orfica nel papiro di Derveni», *PdP*, XXXIV (1979), pp. 17-30.
—, «P. Brux. Inv. E. 7162 e P. Med. Inv. 7182. Due discussioni su 'Olimpo'», *PdP*, XXXVIII (1983), pp. 11-19.
—, «Exegesis of Orphic Texts», in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, parte III: Commentari, Firenze 1995, pp. 565-585.
—, «The Derveni Papyrus», in *SDP*, pp. 25-37.
Gallavotti C., «Il documento orfico di Hipponion e altri testi affini», *Mus. Crit.*, XIII/XIV (1978-1979), pp. 337-359.
—, «Revisioni di testi epigrafici. 25. Un'aurea lamella di Creta», *Bollettino dei Classici*, serie III, IX (1988), pp. 28-31.

Garezon Maria-Xeni, *s.v.* «Orpheus», in *LIMC* VII, Zürich-München 1994, pp. 81-105.
Garzya A., «La *Licurgia* di Eschilo» in *Idee e forme nel testo greco. Atti del Convegno italo-spagnolo*, Napoli, 14-16 ott. 1999 (a cura di A. Garza), Napoli 2000, pp. 170 ss.
—, *Contributi alla cultura greca nell'Italia meridionale*, I, Napoli 1989.
Gavrilaki Irene - Tzifopoulos Y. Z., «An 'Orphic-Dionysiac' gold Epistomion from Sfakaki near Rethymnon», *BCH* CXXII (1998), pp. 343-355.
Giangiulio M., «Le laminette auree nella cultura religiosa della Calabria greca: continuità e innovazione» in *Storia della Calabria. La Calabria antica*, II, (a cura di S. Settis), Roma-Reggio Calabria 1994, pp. 8-102.
Giangrande G., «La lamina orfica di Hipponion», in *Orfeo e l'Orfismo*, pp. 235-248.
Gigante M., «Per l'esegesi del testo orfico vibonese», *PdP*, XXX (1975), pp. 223-225.
—, «Il nuovo testo orfico di Hipponion», in *Storia e cultura del Mezzogiorno. Studi in memoria di Umberto Caldora*, Cosenza 1978, pp. 3- 8.
—, «Dall'aldilà orfico a Catullo», *PdP*, XLIV (1989), pp. 26-29.
—, «Una nuova lamella orfica e Eraclito», *ZPE*, 80 (1990), pp. 17-18.
Gil J., «Epigraphica III», *Cuadernos de filología clásica*, XIV (1978), pp. 83-85.
Graf F., *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenisticher Zeit*, Berlin-New York 1974.
—, «Orpheus: a Poet among Men», in *Interpretations of Greek Mythology* (ed. J. Bremmer), London-Sydney 1987, pp. 80-106.
—, «Dionysian and Orphic Eschatology. New Texts and Old Questions», in *Masks of Dionysus*, (Th. H. Carpenter - Ch. A. Faraone edd.) , Ithaca-London 1993, pp. 239-258.
—, «Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélinna», in *Orphisme et Orphée*, pp. 87 102.
—, «Text and Ritual. The Corpus Eschatologicum», in *La letteratura pseudoepigrafa nella cultura greca e romana. Atti di un Incontro di studi. Napoli, 15-17 gennaio 1998, A.I.O.N.*, XXII (2000), pp. 59-77.
Grassigli G. L., «La fede di Astion. Per un'interpretazione del cratere di Derveni», *Ostraka*, VIII (1999), pp. 99-143.
Gruppe O., *s. v.* «Orpheus», in *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, hrsg. von W. H. Roscher, III, 1, rist. Hildesheim 1965, coll. 1058-1207.
Guarducci Margherita, *Inscriptiones Creticae*, II, Romae 1939.
—, «Laminette auree orfiche: alcuni problemi», *Epigraphica*, XXXVI (1974), pp. 8-18.
—, «Nuove riflessioni sulla laminetta orfica di Hipponion», *RFIC*, CXIII (1985), pp. 385-397.
—, «Riflessioni sulle nuove laminette 'orfiche' della Tessaglia», *Epigraphica*, LII (1990), pp. 9-19.
Guidorizzi G., M. Melotti, *Orfeo e le sue metamorfosi. Mito arte poesia*, Roma 2005.
Guthrie W. K. C., *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London 1952[2].

Harrison Jane E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1908[2].
Helly B., «Bullettin épigraphique. Thessalie 285», *REG*, CXI (1997), p. 530.
Henrichs A., «The Eumenides and Wineless Libations in the Derveni Papyrus», in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli 1984, II, pp. 255-268.
Henry M., «The Derveni Commentator as Literary Critic», *TAPhA*, CXVI (1986), pp. 149-164.
Hermann G., *Orphica*, Lipsiae 1805 (Hildesheim 19712).
Hordern J., «Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1; Pack2 2464)», *ZPE*, CXXIX (2000), pp. 131-140.
Janko R., «Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory», *CQ*, XXIV (1984), pp. 89-100.
—, «The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus», *ZPE*, CXVIII (1997), pp. 61-94.
—, «The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi*?): a new translation», *Class. Phil.*, XCVI (2001), pp.1-32.
—, «The Derveni Papyrus: an Interim Text», *ZPE*, CXLI (2002), pp.1-62.
Jeanmaire H., *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, tr. it. Torino 1972.
Johnston Sarah Iles, *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 1999.
Joubin A., «Inscription crétoise relative à l'orphisme», *BCH*, XVII (1893), pp. 121-124.
Jourdan Fabienne, *Le Papyrus de Derveni*, Paris 2003.
Kahn C. H., «Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?», in *SDP*, pp. 55-63.
Kaibel G., *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berolini 1878, n. 1037.
—, *Inscriptiones Graecae*, XIV, *Inscr. Graecae Siciliae et Italiae*, Berolini 1890, nn. 638, 641, 1-3.
Kapsomenos S. G., «῾Ο᾿ Ορφικὸς πάπυρος τῆς Θεσσαλονικῆς», *᾿Αρχαιολογικὸν Δελτίον*, XIX (1964), pp. 17-25.
Kern O., «Orphiker auf Kreta», *Hermes*, LI (1916), pp. 554-567.
—, «Orphiker auf Kreta», *Hermes*, LII (1917), p. 475.
—, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini 1922, rist. Dublin-Zürich 19723.
Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 19832.
Kotanski R., «Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets», in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, (ed. by C. A. Faraone - D. Obbink), Oxford 1991, pp. 107-137.
Kouremenos Th, Parássoglou G. M., Tsantsanoglou K., *The Derveni Papyrus*, Firenze 2006
Laks A., «Between Religion and Philosophy: the Function of Allegory in the Derveni Papyrus», *Phronesis*, XLII (1997), pp. 138-140.
Lamedica Armida, «La terminologia critico-letteraria dal Papiro di Derveni», in *Lessici Tecnici Greci e Latini. Atti del I Seminario di Studi, Accademia Peloritana dei pericolanti*, Cl. Lett. Fil., LXVI (1990), pp. 83-91.

—, «Il Papiro di Derveni come commentario. Problemi formali», in *Proceedings of the XIX International Congress of Papyrology, Cairo 2-9 September 1989*, Cairo 1992, I, pp. 325-333.
Landi Addolorata, *Dialetti e interazione sociale in Magna Grecia*, Napoli 1979.
Lazzarini Maria Letizia, «Sulla laminetta di Hipponion», *ASNPisa*, s. 3, XVII (1987), pp. 329-332.
Lebedev A., «Heraclitus in P. Derveni», *ZPE*, LXXIX (1989), pp. 39-47.
Lévêque P., «Apollon et l'orphisme à Olbia du Pont», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 81-90.
—, «Religion poliade et sectes», *Kernos*, X (1997), pp. 233-240.
Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Zürich-München 1981ss.
Linforth I. M., *The Arts of Orpheus*, Berkeley- Los Angeles 1941.
Lloyd Jones H., «On the Orphic Tablet from Hipponion», *PdP*, XXX (1975), pp. 225-226.
—, «Pindar and the After-Life», in *Pindar. Entretiens Hardt* 31 (1985), pp. 245-283.
—, *Addendum*, in *Greek Epic, Lyric and Tragedy. The Academic Papers of Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford 1990, pp. 110-153.
Lobeck C. A., *Aglaophamus, sive De theologiae mysticae Graecorum causis Libri tres*, Regimonti Prussorum 1829.
Luppe W., «Abermals das Goldblättchen von Hipponion», *ZPE*, XXX (1978), pp. 23- 26.
—, «Zu den neuen Goldblättchen aus Thessalien», *ZPE*, LXXVI (1989), pp. 13- 14.
Macchioro V., *Zagreus. Studi sull'Orfismo*, Bari 1920.
—, *Zagreus. Studi intorno all'Orfismo*, Firenze 1930.
Maddoli G., «Religione e culti in Magna Grecia: un secolo di studi», in *Un secolo di ricerche in Magna Grecia. Atti del XXVIII Convegno di studi sulla Magna Grecia*, Taranto 1988, pp. 32-45.
Marcovich M., «The Gold Leaf from Hipponion», *ZPE*, 23 (1976), pp. 221-224.
—, «The Gold Leaf from Hipponion revisited», *Ant.* 40 (1990), pp. 73-78.
Marshall F. H., *Catalogue of the Jewellery Greek, Etruscan and Roman in the Department of Antiquities. British Museum*, London 1911, p. XLVII.
Masaracchia A., «Orfeo e gli 'orfici' in Platone», in *Orfeo e l'orfismo*, pp. 173-197.
Merkelbach R., «Der orphische Papyrus von Derveni», *ZPE*, I (1967), pp. 21-32.
—, «Bakchisches Goldtäfelchen aus Hipponion», *ZPE*, XVII (1975), pp. 8-9.
—, «Ein neues 'orphisches' Goldblättchen», *ZPE*, XXV (1977), p. 276.
—, «Zwei neue orphisch-dionysische Totenpässe», *ZPE*, LXXVI (1989), pp. 15-16.
—, «Die goldenen Totenpässe: Ägyptisch, Orphisch, Bakchisch», *ZPE*, CXXVIII (1999), p. 1-13.
Mihailov G., «Observations sur le cratère de Derveni», *REA*, XCIII (1991), pp. 39-54.
Mosino F., «Ibico orfico», *PdP*, XXXIV (1979), pp. 116-118.
Mouraviev S. N., «The Heraclitean Fragment of the Derveni Papyrus», *ZPE*, LXI (1985), pp. 131-132.

Murray G., *Critical Appendix on the Orphic Tablets* to Jane E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1908, pp. 659-673.
Musti D., «Le lamine orfiche e la religiosità d'area locrese», *QUCC*, XLV (1984), pp. 61 83.
Myres J. L., «Notizia di tre lamine cretesi», *BCH*, XVII (1893), p. 629.
Nilsson M. P., «Early Orphism and Kindred Religious Movements», *Harv. Theol. Review*, XXVIII (1935), p. 181 ss. (= *Opuscula selecta*, II, Lund 1952, pp. 628-683).
—, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957.
Obbink D., «A Quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus' *On Piety*», *CronErc*, XXIV (1994), pp. 111-135.
—, «Cosmology and Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries», in *SDP*, pp. 39-54.
Olivieri A., *Lamellae aureae Orphicae*, Bonnae 1915.
Onians R. B., *Le origini del pensiero europeo*, trad. it. Milano 1998.
Orfeo e l'Orfismo. Atti del Seminario Nazionale. Roma-Perugia 1985-1991, (a cura di Masaracchia A.), Roma 1993.
Orfeo e le sue metamorfosi. Mito arte poesia (a cura di G. Guidorizzi e M. Melotti), Torino 2005.
Parker R., «Early Orphism», in A. Powell (ed.), *The Greek World*, London 1995, pp. 483-510.
Pennacini A., «La narrazione patetica di Virgilio: Orfeo nell'Ade», in *Orfeo e l'Orfismo*, pp. 211-218.
Pettazzoni R., *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, rist. Cosenza 1997.
Pirenne Delforge Vinciane, «Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'Ourania», in *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (textes réunis et édités par Nicole Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost), Rennes 2005, pp. 271-290.
Pironti Gabriella, «Au nom d'Aphrodite: réflexions sur la figure et le nom de la déesse née de l'*aphros*», in *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (textes réunis et édités par Nicole Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost), Rennes 2005, pp. 129-142.
Plichon Caroline, «Le Rhésos et l'orphisme», *Kernos*, 14 (2001), pp. 11-21.
Poccetti P., «La diffusione di dottrine misteriche e sapienziali nelle culture indigene dell'Italia antica: appunti per un dossier», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 91-126.
—, «Per un dossier documentario dei riflessi di dottrine misteriche e sapienziali nelle culture indigene dell'Italia antica», in *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, pp. 109-136.
Pugliese Carratelli G., «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», *PdP*, XXIX (1974), pp. 108-126.
—, «Sulla lamina orfica di Hipponion», *PdP*, XXX (1975), pp. 226-231.
—, «Ancora sulla lamina orfica di Hipponion», *PdP*, XXXI (1976), pp. 458-466.
—, «La θεά di Parmenide», *PdP*, XLIII (1988), pp. 337-346.

—, «L'orfismo in Magna Grecia», in *Magna Grecia*. III. *Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano 1988, pp. 159-170.

—, «Da Joung ad Orfeo», in *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna 1990, pp. 461-462.

—, «Mnemosyne e l'immortalità», in *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna 1990, pp. 379-389.

—, «Orfikà», in *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna 1990, pp. 391-402.

—, «Orfikòs bios», in *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna 1990, pp. 403-419.

—, «Dioniso in Creta», *PdP*, XLVI (1991), pp. 443-444.

—, *Le lamine d'oro 'orfiche'. Edizione e commento*, Milano 1993.

—, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001.

—, «Intorno alla lamina orfica di Entella», in *PdP*, LVI (2001), pp. 297-307.

—, «Progressi nella lettura della lamina orfica di Hipponion», *PdP*, LVII (2002), pp. 228-230.

—, *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris 2003.

Ricciardelli Apicella Gabriella, «L'inizio della lamina di Ipponio», *Athenaeum*, LXXV (1987), pp. 501-503.

—, «Le lamelle di Pélinna», *SMSR*, LVIII (1992), pp. 27-39.

—, «Le teogonie orfiche nell'ambito delle teogonie greche», in *Orfeo e l'Orfismo*, pp. 27-51.

—, «Mito e *performance* nelle associazioni dionisiache», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 265-282.

—, *Inni orfici*, Milano 2000.

Riedweg C., «Orfeo», in *I Greci*, (a cura di S. Settis), II 1, Torino 1996, pp. 1251-1280.

—, «Initiation- Tod- Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikations-situation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen», in *Ansichten griechischer Rituale*, pp. 359-398.

—, «Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un «Discours sacré» dans les lamelles d'or», *RHR*, CCXIX (2002), pp.459-481.

Roessli J.-M., «Convergence et divergence dans l'interprétation du mythe d'Orphée. De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée», *RHR*, CCIX (2002), pp. 503-513.

Rohde E., *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità dei Greci*, tr. it. Bari 19702 .

Rose H. J., «The Ancient Grief», in *Greek Poetry and Life. Essays presented to Gilbert Murray*, Oxford 1936, pp. 79-96.

Rossi Laura, «Il testamento di Posidippo e le laminette auree di Pella», *ZPE*, CXII (1996), pp. 59-65.

Rudhardt J., «Mnémosyne et les Muses», in *La mémoire des religions, Rudhardt*, (textes réunis et éditées par Borgeaud Ph.), Genève 1988, pp. 37-62.

—, «Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé, dans les Hymnes orphiques», *RHR*, CCXIX (2002), pp.483-501

Rusjaeva Anna S., «Orfizm i kul't Dionisa v Ol'vii», *VDI*, CXLIII (1978), pp. 87-104 (riassunto tedesco di F. Tinnefeld, *ZPE*, XXXVIII, 1980, pp. 67-71).

—, *Religija i kul'ty antičnoj Ol'vii*, Kiev 1992.

Russo Cristina, «Sul v. 9 della laminetta orfica di Hipponion», *PdP*, XLVII (1992), pp. 181-182.

Rusten J. S., «Phanes-Eros in Theogony of 'Orpheus' (*PDerveni* col. IX 4)», in *Atti del XVII Congresso internazionale di Papirologia*, Napoli 1984, pp. 333-335.

—, «Interim Notes in the Papyrus from Derveni», *HSCP*, LXXXIX (1985), pp.121 40.

Sabbatucci D., «Orfeo secondo Pausania», in *Orphisme et Orphée*, pp. 7-11.

Sacco Giulia, «ΓΗΣ ΠΑΙΣ ΕΙΜΙ. Sul v. 10 della laminetta di Hipponion», *ZPE*, CXXXVII (2001), pp. 27-33

Sansone D., «Orpheus and Eurydice in the Fifth Century», *Classica et Medievalia*, XXXVI (1985), pp. 53-64.

Santini C., «Orfeo come personaggio delle *Metamorfosi* e la sua storia raccontata in Ovidio», in *Orfeo e l'Orfismo*, pp. 219-233.

Sassi Maria Michela, «Alla ricerca della filosofia italica. Appunti su Pitagora, Parmenide e l'orfismo», in *Un secolo di ricerche in Magna Grecia. Atti del XXVIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto 1988, pp. 231-264.

—, «Parmenide al bivio», *PdP*, XLIII (1988), pp. 383 396.

Scalera Mc Clintock Giuliana, «Anassimandro e la parola 'orfica'», *PdP*, XL (1985), pp. 250-268.

—, «La teogonia di Protogono nel papiro Derveni. Un'interpretazione dell'orfismo», *Filosofia e Teologia*, II (1988), pp. 139-149.

—, «Aletheia nelle tavolette di Olbia pontica», *Filosofia e Teologia*, IV (1990), pp. 78-83.

—, «Non fermarsi alla prima fonte. Simboli della salvezza nelle lamine auree», *Filosofia e Teologia*, V (1991), pp. 396-408.

Scarpi P., «Diventare dio. La deificazione del defunto nelle lamine auree dell'antica Thurii», *Mus. Patav.*, V (1987), pp. 197-217.

—, «Il grande sonno di Epimenide. Ovvero vivere sulla linea di confine», in *Epimenide Cretese*, Napoli 2001, pp. 25-35

—, *Le religioni dei misteri*, I. *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano 2002.

Schefer C., «Platons *Lysis* als Mysterieneinweihung», *RM*, LVIII (2001), pp. 157-168.

Scheid J., «Le thiase du Metropolitan Museum (*IGUR* I, 160)», in *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, pp. 275-290.

Schibli H. S., *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990

Schironi Francesca, «L'Olimpo non è il cielo: esegesi antica nel Papiro di Derveni, in Ari-

starco e in Leagora di Siracusa», *ZPE*, CXXXVI (2001), pp. 11-21.
Schmidt Margot, «Orfeo e orfismo nella pittura vascolare italiota», in *Orfismo in Magna Grecia.* Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto 6-10 ottobre 1974, Napoli 1975, pp. 105-138, tavv. 7-8.
Schonbeck L., «Heraclitus Revisited (Pap. Derveni col. I lines 7 11)», *ZPE*, XCVII (1993), pp. 7 22.
Seaford R., «Immortality, Salvation and the Elements», *Harvard St. in Cl.Phil.*, 90 (1986), pp. 1-26.
Segal Ch., «Dionysus and the Gold Tablets from Pélinna», *GRBS*, XXXI (1990), pp. 411 419.
Sfameni Gasparro Giulia, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.
Sider D., «Heraclitus B 3 and 94 in the Derveni Papyrus», *ZPE*, LXIX (1987), pp. 225 228.
—, «Heraclitus in the Derveni Papyrus», in *SDP*, pp. 129-148.
Smyly J. G., *Greek Papyri from Gurôb*, Dublin 1921.
Snell B., *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, Göttingen 1978.
Sourvinou Inwood Christiane, «Persephone and Aphrodite at Locri: a Model for Personality Definitions in Greek Religion», *JHS*, XCVIII (1978), pp. 101-121.
Themelis P. G. - Touratsoglou I. P., *Οι τάφοι του Δερβενίου*, Athenai 1997.
Tierney M., «A New Ritual of the Orphic Mysteries», *Cl. Quart.*, XVI (1922), pp. 77-87.
Timpanaro Cardini Maria, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, I-III, Firenze 1969.
Tortorelli Ghidini Marisa, «Un mito orfico in Plotino (*Enn.* IV 3, 12)», *PdP*, XXX (1975), pp. 356-360.
—, «Euphrone: una divinità orfica?», *PdP*, XL (1985), pp. 419- 425.
—, «Nephele: una metafora orfica arcaica», *PdP*, XLIV (1989), pp. 29-36.
—, «Sul v. 7 della laminetta di Farsalo», *Filosofia e Teologia*, IV (1990), pp. 73-77.
—, «Semantica e origine misterica dei *symbola*», *Filosofia e Teologia*, V (1991), pp. 391-395.
—, «Sul v. 4 della laminetta di Hipponion: ψύχονται ο ψυχοῦνται? », *PdP*, XLVII (1992), pp. 177-181.
—, «Visioni escatologiche in Magna Grecia», in *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, pp. 207-217.
—, «Dioniso e Persefone nelle lamine d'oro di Pélinna», in *Mathesis e Philia. Studi in onore di Marcello Gigante*, a cura di S. Cerasuolo, Napoli 1995, pp. 79-85.
—, «Lettere d'oro per l'Ade», in *Caronte. Un obolo per l'Aldilà*, a cura di Renata Cantilena, *PdP*, L (1995), pp. 468-482.
—, «Da Orfeo agli orfici», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 11-41.
—, «I giocattoli di Dioniso tra mito e rituale», in *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 255- 263.
Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998, (a cura di Marisa Tortorelli Ghidini, Alfredina Storchi Marino, A. Visconti), Napoli 2000.

Tsantsánoglou K. - Parássoglou G. M., «Two Gold Lamellae from Thessaly», *'Ελληνικά*, XXXVIII (1987), pp. 3-16.
—, «Heraclitus in the Derveni Papyrus», in *Aristoxenica, Menandrea. Fragmenta Philosophica*, Studi e testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini 3, Firenze 1988, pp. 125 133.
Tsantsánoglou K., «Heraclitus IT», in *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini. Testi e les-sico nei papiri di cultura greca e latina dal secolo IV a.C. al VII d.C.*, I.1**, Firenze 1992, pp. 221-226.
—, «The First Columns of Derveni Papyrus and their Religious Significance», in *SDP*, pp. 114-128.
Turcan R., *Firmicus Maternus. L'erreur des religions paiennes*, Paris 1982.
—, «Bacchoi ou bacchants? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts», in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, pp. 227-246.
—, «L'élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénisrtique et romaine: de l'orgiasme à l'initiation», in *L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du colloque international de Montpellier 11-14 Avril 1991*, Étud. rassemblées par A. Moreau, I, Montpellier 1992, pp. 215-233.
Tzifopoulos Y. Z., «The Dionysiac(-Orphic) Lamellae of Crete», (inedito).
Velasco López M. H., *El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, diss. Valladolid 1993.
—, «Le vin, la mort et les bienheureux (à propos des lamelles orphiques)», *Kernos* V (1992), pp. 209-220.
—, «La fórmula de petición del agua en las láminas de oro órficas», in *Actas del VIII Congreso español de Estudios Clásicos*, II, Madrid 1994, pp.455-460.
Verdelis N. M., «Χαλκῆ τεφροδόχος κάλπις ἐκ Φαρσάλων», *'Αρχ. 'Εφ.*, LXXXIX-XC (1950-1951), pp. 80-105.
—, «'Ορφικὰ ἐλάσματα ἐκ Κρήτης (Προσφορά 'Ελένης 'Α. Σταθάτου)», *'Αρχ. 'Εφ.*, (1953-1954), pp. 56-60.
Vinogradov J. G., «Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphicher Plättchen von Olbia», in *Orphisme et Orphée*, pp. 77-86.
Watkins C., «Orphic Gold Leaves and the Great Way of the Soul: Strophic Style, Funerary Ritual Formula, and Eschatology», in *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford 1995, pp. 277-291.
West M. L., «Zum neuen Golblättchen aus Hipponion», *ZPE*, XVIII (1975), pp. 229-236.
—, «The Orphics of Olbia», *ZPE*, XLV (1982), pp. 17-29.
—, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.
—, *I poemi orfici*, vers. it. a cura di Marisa Tortorelli Ghidini, Napoli 1993.
Wilamowitz-Moellendorf U., *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1932.
Zhmud L., «Orphism and Grafitti from Olbia», *Hermes*, CXX (1992), p. 168.
Ziegler K., *s. v.* «Orphische Dichtung», in *RE* XVIII 2 (1942), col. 1386-1391.

Zuntz G., *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971.
—, «Die Goldlamelle von Hipponion», *WSt*, LXXXIX (1976), pp. 129-151.

INDICE DEGLI AUTORI ANTICHI

INDICE DEGLI AUTORI MODERNI

INDICE DEL VOLUME

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI DICEMBRE MMVI
IN NAPOLI A PALAZZO PIGNATELLI
DA M. D'AURIA EDITORE